20e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 23 9 JUIN 1898
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS
D'UN VIEUX MORALISTE

§ II. Péché et matière à péché

LES DEUX FACES D'UNE VILAINE MÉDAILLE. — UN MOT SUR LA DANSE. — LA PHOTOGRAPHIE AU CONFESSIONNAL. — QU'IL Y A BEAUCOUP PLUS DE PÉCHÉS DANS LES LIVRES QUE DANS LA RÉALITÉ, ET POURQUOI.

Avez-vous remarqué que les choses les plus simples, les idées les plus claires, sont d'ordinaire celles qu'on oublie le plus facilement et auxquelles on se dispense le plus volontiers de réfléchir? Pourquoi? Je ne saurais trop vous le dire; mais c'est ainsi. Que de fois il m'est arrivé, et à vous aussi, n'est-ce pas ? de creuser fort avant une difficulté pour essayer d'en dénicher bien loin la solution, alors qu'elle était là tout près, à portée de la main, dans un principe absolument élémentaire! Et quel ennui alors, quelle humiliation presque, d'avoir à s'avouer qu'on a perdu son temps dans des subtilités théoriques parfaitement inutiles, par pur défaut d'ordre ou de simplicité dans le raisonnement! Sans compter ce je ne sais quoi de rancune aigrie qu'on en garde à cette pauvre théorie, pourtant bien innocente de la sottise avec laquelle on la traite et des bévues que l'on commet tous les jours en son nom.

A y regarder de plus près, j'imagine que ce travers d'esprit, qui nous porte à soupçonner des complications là où il n'y en a pas, procède d'une double cause : d'abord, du peu d'estime que notre orgueil fait des choses communes, où il ne trouve point matière à se flatter de son ingéniosité propre ; et ensuite, de l'habitude prise, dans nos études classiques, de jongler avec les difficultés, de chercher laborieusement « la petite bête » en tout et partout. Dirai-je encore, à ce propos, qu'on rencontre trop de jeunes abbés sortant du séminaire, suffisamment ferrés sur une foule de controverses de détail, et incapables de manier proprement, dans une discussion d'ordre pratique, les bons gros principes premiers de la morale, dont ils ont souvent oublié la formule, auxquels ils ne pensent pas, et sur lesquels on n'avait peut-être pas pris soin de fixer assez énergiquement leur attention ?

Ce que je dis, remarquez-le bien, je vous prie, vise uniquement la morale. Je sais qu'en dogme et en philosophie la nature même des sujets de discussion exige des considérations d'ordre transcendant plus compliquées, dont je ne voudrais certes médire en aucune façon, bien que, là encore, à mon humble avis, on ne se perde si vite dans les nuages que parce qu'on abandonne trop tôt la terre ferme des premiers principes clairs de la théologie révélée et de la métaphysique. Mais nous sommes en morale; restons-y ; et je dis qu'au confessionnal et dans la résolution des cas de conscience l'observation critique que je viens de présenter a trop souvent sa raison d'être.

J'en veux donner aujourd'hui un exemple typique, pratique, et mémorable entre tous.

Péché et *matière à péché*, quoi de plus banal que la distinction classique de ces deux termes, représentant nettement à l'esprit, et dans la réalité, deux choses de tout point différentes! C'est pourtant faute de l'avoir imprimée en lettres de feu dans la cervelle, cette distinction capitale, vulgaire s'il en fut, c'est faute d'y penser dans *tous* les cas de conscience qui se présentent, qu'on en arrive parmi nous à commettre couramment des énormités que je résume en deux mots : 1° solutions fausses ; 2° outrages injustes à la théorie et à la loi.

Prenons, par exemple, au hasard, la question que voici :

Est-ce péché que de mal voter ?

Là-dessus, les uns disent : *Oui*, et refusent l'absolution à ceux qui votent mal, ou tout au moins, les grondent fortement.

Les autres répondent : Oui, en théorie, mais *non*, en pratique. La loi, s'il en existe une là-dessus, est, disent-ils, lettre morte pour nos gens qui n'en ont aucun souci ; nous donnons toujours l'absolution ; nous n'interrogeons même pas, et comme l'on ne nous dit rien sur ce chapitre, nous en faisons autant. Encore un point où la théorie des livres plane dans l'abstrait! Nous la laissons bien tranquille...

Moi, je dis : Mal voter est toujours *matière à péché*, mais pas toujours *péché*, quelquefois oui, quelquefois non ; cela dépend absolument de la disposition des gens qui votent.

Analysons un peu ces trois réponses.

Un péché, tout le monde sait cela, est un acte de désobéissance formelle, voulue, et donc *volontaire*, à une loi qu'on a l'obligation morale d'observer. Peu importe la nature ou l'origine de la loi, peu importe la forme du précepte, positive ou négative, c'est-à-dire préceptive ou prohibitive, qu'il s'agisse des lois naturelles, divines, ecclésiastiques ou civiles, c'est toujours la même chose. Point de loi, point de péché. Mais aussi, point de loi *violée volontairement, en connaissance de cause et avec malice consciente*, point de péché non plus.

Le péché s'offre donc à nous comme ayant pour ainsi dire deux faces : « face du dehors, » légale, *objective*, par laquelle il regarde le précepte dont il est la vivante contradiction ; « face du dedans, » tout intérieure et de conscience, disons face *subjective*, par laquelle il est acte humain, vital, issu des entrailles d'une personnalité responsable de la conduite de sa vie.

Mais prenez bien garde que ces deux faces, ces deux éléments, n'entrent pas au même titre dans la constitution intime du péché.

L'acte de voir, avec les yeux du corps, est-il possible sans un objet extérieur visible, qui en forme comme la nature sur laquelle il s'applique ? Certainement non. Sans objets matériels étendus et colorés, notre sens de la vue ne pourrait jamais fonctionner. Direz-vous, cependant, que la matière extérieure fait partie intime de l'acte physiologique de vision, tout indispensable qu'elle soit comme condition de son exercice ? Non, sans doute ! L'acte de voir est chose essentiellement *subjective*, interne, et entièrement consommée, depuis son point de départ jusqu'à son terme dernier, dans les profondeurs nerveuses du composé humain.

Tout de même, sans la loi, sans un précepte supérieur s'imposant, comme règle extrinsèque directrice, à la volonté de l'homme, il n'y aurait jamais de péché, ainsi que le dit très exactement le mot bien connu de saint Paul : *Peccatum non imputabatur cum lex non esset.* (Rom., v, 13).

La loi est donc l'*occasion* du péché, l'objet du péché, si vous voulez, comme la couleur est l'objet de la vue ; mais elle n'est pas *le péché* qui, lui, consiste bien essentiellement et totalement dans l'acte humain, intérieur et vital, en tant qu'il est désordonné, révolté contre l'autorité gênante du précepte auquel il refuse de se soumettre, en refusant d'agir suivant sa direction.

Voilà le mot juste : la loi est l'élément extrinsèque *directeur* de la volonté. Les uns agissent en se conformant à cette direction, et font bien ; les autres veulent ne pas suivre cette direction, et ils pèchent.

Il est donc bien entendu que si la loi, le précepte, l'ordre d'un supérieur, constituent la *matière à péché*, l'objet d'un péché *possible*, c'est l'acte humain seul, considéré dans les éléments physiques tout internes, qui constitue l'acte de péché, le péché *réel ;* et si l'on peut appeler, par une sorte d'antiphrase, la loi l'*élément directeur* du péché, l'acte intérieur et propre de la volonté en est tout seul l'*élément constitutif*.

Or de ces éléments extrinsèques directeurs de la morale, de ces directions imposées du dehors à la volonté humaine, nous en avons beaucoup, — tout juste autant que de lois, — ce qui occasionne par conséquent, de notre côté, autant de péchés vrais que de manières d'agir qui sont en *désaccord* avec leurs directions.

Tout revient donc à savoir apprécier moralement ces multitudes de *désaccords* qui peuvent se présenter entre nos manières d'agir et celles que les lois nous imposent par avance.

Voilà le point central de tout le problème de la morale pratique, et l'on m'accordera que je l'ai présenté en termes qui n'ont rien de bien subtil, rien que d'absolument simple.

Y a-t-il, en fait, autant de péchés que de ces *désaccords* entre l'acte humain et la loi ? Dieu merci, non ! et il s'en faut de beaucoup !

Un fou dévalise la caisse de son voisin, un ivrogne blasphème horriblement, un amoureux perd la tête au point de tuer son rival, etc., voilà bien trois exemples vulgaires où nous trouvons trois *matières à péché :* un vol, un blasphème, un homicide, et où cependant personne n'aura l'idée de voir le moindre péché, même véniel. Il y a violation de la loi, c'est vrai; mais c'est là le petit côté de la question, le côté matériel, la considération purement physique de l'acte de vol, ou de blasphème ou d'homicide. A cet acte matériel n'a pas *correspondu* intérieurement l'acte *volontaire* corrélatif, et dès lors il n'y a pas eu péché. Les hommes pourront au for externe de leurs intérêts sociaux, blâmer, condamner et punir même, par mesure d'hygiène publique, nos trois délinquants ; mais Dieu ne leur demandera aucun compte de leur manière physiquement *désordonnée* de parler ou d'agir, pas plus que vous ne le feriez vous-même au ressort de pendule qui, sortant subitement du petit cylindre où il est enfermé, vous saute automatiquement à la figure et vous blesse. Le défaut de liberté, ou, comme on dit, de *volontaire*, enlève à l'acte humain toute moralité, et donc aussi toute imputabilité, tout caractère d'œuvre bonne ou de péché.

Bien que ce sujet soit banal pour nous autres confesseurs, laissez-moi attirer votre attention, pour un instant encore, sur une seconde catégorie

d'exemples, dont le confessionnal nous fournit journellement des échantillons variés à l'infini.

Vous avez affaire à un mari onaniste, à un lecteur des *Paroles d'un croyant* ou de la *Vie de Jésus*, à un témoin de duel, à un médecin très pieux qui tue couramment l'enfant pour sauver la mère en cas d'accouchement difficile, etc... Ces gens-là, contrairement à ceux dont nous parlions tout à l'heure, sont en pleine possession de leur intelligence et de leur liberté ; leurs actes sont parfaitement volontaires. Et pourtant, demandez-leur s'ils ont péché. Ils vous répondent très sincèrement : non, n'ayant pas conscience d'avoir agi mal, d'avoir violé une loi ou un précepte quelconque qui s'imposât à eux en pareille circonstance.

Le *désaccord* néanmoins est flagrant entre leurs « directions » ou manières d'agir et celles que vous savez bien, vous, leur être imposées à l'avance par la morale. L'onanisme, la lecture des livres les plus détestables et condamnés de Lamennais et de Renan, la coopération au duel, l'homicide enfin perpétré comme « moyen » de sauver la vie d'autrui, voilà certes des choses moralement prohibées au premier chef, et donc *matières à péchés*. Mais c'est précisément ce que nos quatre pénitents *ignoraient*. Si vous les interrogez, ils vous répondent naïvement et fort étonnés : Ah! c'est défendu? je ne le savais pas !... L'ignorance les a exemptés du péché. Ils n'ont pas eu intérieurement dans leur acte humain volontaire l'*advertance* ou connaissance expresse de la loi morale qui, par l'empreinte de son autorité, rendait matières à péchés, choses défendues, ces actes où ils ne voyaient, eux, de bonne foi, que matière bonne, ou tout au moins indifférente.

Ainsi donc, quoi que fassent les législateurs de tout degré, y compris Dieu lui-même, quelles que soient la précision, l'étendue ou la complication des « Codes », naturels ou positifs, dans lesquels se trouvent exprimées et intimées aux hommes ces *directions* morales supérieures auxquelles, certes, ils ont, en principe, le devoir absolu de se conformer, tout cela devient lettre morte, zéro absolu, totalement inutile comme principe d'imputabilité ou de reproche, tant que nous n'avons pas subjectivement, au fond de l'acte humain, ces deux conditions essentielles : la *connaissance* de la loi et sa *libre violation*, sans lesquelles il n'y a et ne peut métaphysiquement y avoir jamais de *péché* pour personne ici-bas, dans aucun monde, dans aucune circonstance possible.

La matière à péché, c'est le *code ;* le péché, c'est l'acte qui consiste à *cracher dessus* — moralement s'entend, — c'est le mépris qu'on lui témoigne de sang-froid et en connaissance de cause, c'est l'outrage conscient qu'on lui inflige en se révoltant contre son autorité que l'on secoue orgueilleusement au lieu de la subir avec humilité et droiture de cœur. *Radix peccatorum, superbia.*

Je reviens maintenant à ma première question : *Est-ce péché que de mal voter ?*

Croyez-moi ! Jamais, au grand jamais ne vous laissez entraîner à répondre d'un seul mot, en forme absolue, à pareille question, pas plus d'ailleurs qu'à aucune interrogation portant l'expression d'un cas de conscience. Vous direz fatalement une sottise, pour cette très simple raison qu'une seule solution ne vaut rien dans un problème qui nécessairement en comporte deux. Le cas de conscience est, je viens de le rappeler, un problème qui a *toujours* deux faces, par là même qu'il vise un acte humain sujet à deux appréciations radicalement différentes, et souvent opposées, suivant qu'on le regarde *du dedans* ou *du dehors*, à la lumière du *code* ou à la lumière de la *conscience* qui l'a posé, suivant qu'on le considère dans sa réalité brutale, toute matérielle et physique, ou dans le caractère tout subjectif de son imputabilité morale.

Si vous répondez « oui » tout court, on aura tôt fait d'appliquer votre réponse aux deux parties traîtreusement confondues dans l'apparente unité de la question ; et voilà une âme fort troublée parce que vous aurez déclaré, vous, son directeur, qu'elle a péché là où elle se croyait innocente ; et troublée non seulement pour l'instant présent, mais pour tous les actes passés analogues qu'elle s'est permis et que vous venez de condamner en bloc.

Même inconvénient, en sens opposé, si vous répondez « non » tout court ; car votre auditeur conclura qu'il peut continuer de mal voter, en vertu de ce principe que ce qui n'est pas péché est permis.

Mal voter est, du côté de la loi naturelle, matière à péché, chose défendue, aussi bien que l'homicide et le suicide, puisque le vote mauvais entraîne plus ou moins dans ses effets ultérieurs un tort grave fait aux autres et à soi-même,sortes d'homicide et de suicide d'ordre moral.

Mais l'acte matériel qui consiste à déposer dans l'urne un mauvais bulletin de vote peut n'être pas un péché réel, si celui qui vote n'a intérieurement dans les dispositions actuelles de sa volonté ni l'*advertance*, ni la *liberté* suffisantes pour le constituer en cas de violation formelle et consciente de la loi morale qui défend de mal voter.

A l'électeur donc qui, après coup, je le suppose, vient vous dire : Mon père, j'ai voté pour un tel (un mauvais drôle) ; on m'a dit depuis que j'avais mal fait ? Y a-t-il péché à voter ainsi ?

Je répondrais : En ce qui vous concerne, pour le passé, *non ;* pour l'avenir, *oui*. Et au lieu de gourmander un homme à qui sa conscience ne reproche pas d'avoir mal agi, faute de connaissance ou de liberté, je l'instruirais. Voilà tout. Je lui apprendrais qu'un mauvais vote est matière à péché, chose interdite, dont il doit *désormais* se garder, étant dûment prévenu de la loi prohibitive qui s'impose là-dessus à son respect. — Mais j'aurais soin aussi de lui bien faire entendre qu'il peut rester parfaitement tranquille au sujet de ses votes précédents.

Il peut donc y avoir et il y a très souvent en fait un abîme de séparation entre la « matière à péché » et le « péché » lui-même.

Je ne traite pas ici la question électorale. Cela viendra peut-être un jour. Mais puisque j'ai pris cet exemple pour mieux accentuer l'idée que je me proposais de mettre en relief, j'en veux dire encore un mot en passant.

Voilà, certes, un chapitre sur lequel l'ignorance, et aussi parfois le défaut de liberté dans le peuple qui vote, atteignent des limites invraisemblables. J'ai confessé ou entendu parler un grand nombre d'électeurs dans le cours de ma vie pastorale. Pour fixer les idées, je prends un chiffre. En vérité, sur cent je ne crois pas en avoir rencontré en moyenne plus de trois ou quatre qui fussent assez instruits, de conscience morale assez formée, pour apprécier comme nous le faisons, nous autres théologiens, ce que cela peut bien être qu'un vote-péché, engageant « sub gravi » la conscience ; et je ne parle pas seulement des gens de campagne qui ont souvent le sens moral chrétien plus droit et plus solide que les civilisés de nos grandes villes ; je comprends dans la masse les électeurs d'instruction très convenable, les électeurs même très bons catholiques, très pratiquants, incapables sur beaucoup d'autres chapitres de se mettre sciemment et volontairement en désaccord avec les lois de la morale.

Que voulez-vous ! Il y a dans les élections tant de considérations positives temporelles très pressantes, tant d'influences de toutes sortes, petites à nos yeux, pratiquement énormes pour ces gens-là, le tout joint à des lacunes d'instruction et d'éducation morale si profondes dans tous les ordres d'idées, qu'on en arrive, en y réfléchissant bien, à s'expliquer sans trop de peine ces états d'esprit et de volonté où vraiment les éléments subjectifs du péché disparaissent dans ce désaccord brutal entre la manière de voter que choisissent nos citoyens et la manière de voter que leur impose en principe, par avance, dans la lettre du code, une loi morale, obscurcie à leurs yeux, qu'ils ne connaissent plus ou qu'ils n'ont même peut-être jamais connue.

J'ai reçu un jour à ma table, il n'y a pas bien longtemps, un avocat de cour d'appel, excellent catholique et esprit fort distingué, qui m'a soutenu avec une entière bonne foi, — je l'affirme et en répondrais devant Dieu, — que la politique et la morale étant choses absolument distinctes, cantonnées dans des domaines différents, *n'avaient rien à voir ensemble*, et donc que le vote politique n'avait à s'inspirer d'aucune considération d'ordre religieux ou de conscience.

Sur ma réflexion, que l'homme qui vote ne cesse pas d'être homme, et par là même obligé d'agir « moralement », il me fit le plus tranquillement du monde cette réponse : « Il y a morale politique et morale individuelle. La morale politique demande qu'on s'abstienne de tout ce qui peut nuire à la bonne marche des affaires temporelles de la société, et c'est tout ; la morale individuelle, religieuse, est affaire intérieure de conscience où chacun s'arrange comme il l'entend. »

C'est absurde, mais c'est comme cela, et cette idée de la séparation profonde de la morale et de la politique est très répandue. Je suis convaincu, pour ma part, que beaucoup d'électeurs s'en servent, de la meilleure foi du monde, pour mettre ordre à leurs scrupules religieux en matière de vote.

Combien d'autres erreurs à côté de celle-là, que je signale au hasard, viennent brouiller les cartes et fausser inconsciemment la série des jugements pratiques qui aboutissent au choix du bulletin électoral !

Voici maintenant où je voulais en venir.

S'il est vrai que *péché* et *matière à péché* sont choses, comme on dit dans les manuels, *toto cœlo* différentes, ainsi que j'ai essayé de le rappeler par les quelques exemples ci-dessus allégués et auxquels j'en aurai, hélas ! bien d'autres à ajouter plus tard au cours de mes études pratiques de morale, s'il est vrai qu'il y a si commun et si profond désaccord entre l'acte humain tel qu'il est *en fait*, et l'acte humain *idéal* tel qu'il devrait être d'après la loi, tel que l'a voulu et rêvé le législateur, si cette observation enfin est chose pratiquement banale s'il en fut, extrêmement simple à comprendre, comment se fait-il que tant de confesseurs et de curés aient l'air de la regarder comme lettre morte ? Je m'accuse moi-même tout le premier de ne l'avoir pas toujours bien entendue et mise en pratique comme je le fais aujourd'hui.

Et voilà bien, à mon sens, par où pèche surtout le faux raisonnement des « jeunes » qui, dans la rectitude de leur innocence et dans leur foi mal éclairée aux principes, ont de la peine à se mettre dans la tête qu'un homme peut vivre d'une manière atrocement immorale, commettre les monstruosités le plus gravement caractérisées dans les auteurs, tout cela sans l'ombre de péché mortel, souvent même sans l'ombre de péché véniel. Ces braves cœurs connaissent *ad unguem*, leur « code », toutes les « matières à péchés », en gros et en détail ; ils savent à fond quelles sont les actions défendues, permises, indifférentes ; ils sont capables dans un examen, de vous détailler par le menu les spécifications de tous les préceptes, de toutes les vertus, ce qui est très fort et assez difficile ; bref, l'acte humain *face dehors*, du côté de la loi, n'a pas de secret pour eux. Ils sont savants légistes. J'en ai connu un qui, sur un cas quelconque, était capable de dire à brûle-pourpoint : « c'est un péché » ou « ce n'est pas un péché », en renvoyant exactement au livre et au numéro de saint Alphonse pour preuve de son assertion.

Je constate sans blâmer, ce dont Dieu me garde ! J'admire cet outillage théorique, indispensable assurément. Mais pourquoi nos jeunes casuistes — et je sais beaucoup de vieux qui leur ressemblent — ont-ils négligé d'apprendre ou trop vite oublié une chose capitale : *la bonne manière de*

s'en servir, qui est précisément le plus souvent l'art prudent de ne s'en servir point ?

Tenez, sans aller chercher bien loin, voici un détail de controverse toute contemporaine qui vient tout justement à l'appui de cette constatation pénible sur laquelle j'aimerais beaucoup provoquer les plus sérieuses réflexions de mes bien-aimés lecteurs.

Je n'ai pas l'honneur de connaître l'auteur des articles qui ont récemment paru dans l'*Ami*, à plusieurs reprises différentes, sur la difficile question de la danse. Si mes félicitations pouvaient lui être agréables, je serais très heureux de les lui adresser ici en passant. Je suis pleinement de son avis et trouve qu'il a raisonné en maître, aussi prudent en pratique que rigoureusement sûr en théorie.

Cependant ses décisions ont soulevé d'ardentes polémiques. J'ai lu avec grand intérêt les réponses qui lui ont été faites. Toutes, sans exceptions, provenaient de prêtres à cœur excellent, sans aucun doute, et parfaitement instruits des lois morales relatives à la danse, mais qui oubliaient trop qu'il y a souvent très loin, *même en fait de danse*, de la matière à péché au péché lui-même.

L'auteur se défendait admirablement en disant : — Eh oui ! la danse est mauvaise dans l'immense majorité des cas ; donc, en principe, à prohiber. Voilà pour le côté objectif, externe. Mais enfin, dans un acte humain individuel il faut voir autre chose que la direction morale qui lui est proposée et imposée par le législateur. Il faut voir les dispositions intérieures propres au sujet qui danse, au moment même où il danse, et ne le condamner que là où il a péché.

Sur quoi les autres ripostaient : — Impossible de ne pas pécher, ou tout au moins de ne pas trouver une *occasio proxima peccandi* dans les enlacements et autres attitudes ou gestes extrêmement scabreux de certaines danses très indécentes...

Voilà un « impossible » qui est de trop, et je demande respectueusement à ceux qui penseraient ainsi, où ils prennent le droit de passer si vite, de plain pied, comme par une conséquence logique immédiate et nécessaire, de la *matière à péché* à *l'acte de pécher*. Là est le nœud de l'affaire. Qu'on interdise les danses par mesure préventive générale quand cela se peut sans « majus incommodum » d'un autre côté, j'en tombe d'accord ; c'est une mesure de salubrité sociale qui trouve amplement sa justification dans ce fait que la majorité des danseurs pèche gravement dans la danse. Mais je n'admets pas du tout, oh ! mais pas du tout ! que l'on condamne *a priori* un danseur quelconque au confessionnal comme coupable de péché mortel, même s'il s'est livré en dansant au *pire* des exercices voluptueux qui peuvent s'y rencontrer. Je n'admets pas davantage qu'on le condamne, après l'avoir entendu, s'il affirme son innocence d'une manière qui doit être acceptée comme sincère par un confesseur exempt d'idées préconçues.

C'est l'acte humain intérieur tout seul qu'il faut voir ici. Il est ce qu'il est, et non point ce que nous voudrions qu'il fût. Nous devons le prendre tel qu'il est, rien de plus, rien de moins. S'il est péché, s'il a été posé délibérément, *avec connaissance de la loi morale violée et libre adhésion à la malice du désordre*, va pour le péché ! S'il n'est pas péché, toutes les lois morales réunies n'y feront rien. Quelle que soit la monstruosité physique du désordre, du désaccord brutal avec les plus élémentaires préceptes de la loi naturelle, il ne deviendra jamais péché que par la volonté de son auteur, nullement par la vôtre.

— Mais, dites-vous, pour moi c'est un péché. Je ne puis admettre qu'il en soit autrement. Le pénitent dissimule ou se trompe. Je connais mes gens ; ils ne voient de mal nulle part. Si je ne les rappelais à l'ordre vertement, Dieu sait jusqu'où ils tomberaient...

— Mon vénéré confrère, que voilà un jugement grave et présomptueux de votre part ! Permettez-moi de vous en montrer l'énorme danger.

Vous dites : mes gens ne *voient de mal* nulle part, et vous osez, vous, conclure, qu'ils pèchent quand même ! Voyons, est-ce du bon sens ? Est-il métaphysiquement possible qu'on pèche là où l'on ne voit pas de mal, le péché consistant précisément à agir quand même *là où l'on voit du mal ?* Il faudrait être logique cependant, quoique prêtre et confesseur ! Ce péché, ces péchés « pour vous, » n'en sont pas « pour Dieu. » Quelle œuvre faites-vous donc, alors, auprès des âmes, et quel ministère exercez-vous au nom de Jésus-Christ ? Vous ne m'en voudrez pas de parler avec la liberté qu'autorise entre nous la confraternité dans l'accomplissement du même devoir. Eh bien ! je trouve que vous faites là un jugement de fantaisie et que vous substituez bien fâcheusement vos goûts, vos idées, votre personnalité, *vos caprices* enfin à la *réalité* des choses.

Je vous affirme, moi, et j'en répondrais devant Dieu, que j'ai rencontré dans la longue expérience de mon ministère paroissial à peu près toutes les énormités immorales imaginables, y compris la violation des plus vulgaires préceptes de la loi naturelle, et pourtant, plus d'une fois, souvent, hélas ! — pourquoi ne le dirais-je pas ? — je n'ai pu arriver à constater chez les auteurs de ces immondes désordres les éléments subjectifs d'un péché grave.

Simple *plaque photographique*, entendez bien cela, j'ai reçu et enregistré fidèlement les déclarations qui m'ont été faites ; j'ai interrogé longuement, subtilement ; j'ai employé tous les moyens d'investigation que la prudence et l'envie de savoir ont pu me suggérer ; en fin de compte, avec une entière certitude, j'ai dû conclure à l'innocence. J'aurai plus tard un chapitre à consacrer à la bonne foi ; j'en dirai long là-dessus.

Lamentable, tant que vous voudrez, ce spectacle de consciences endurcies ou obtuses au point de n'avoir presque plus de sensibilité morale, ou igno-

rantes au point de ne savoir à peu près *rien* du « code » moral que vous connaissez par cœur! C'est un fait cependant, et je ne sais rien de plus sot que de perdre son temps à tordre un fait, à le transformer, à le supprimer, pour le besoin d'une petite théorie à soi, qu'on a par avance dans l'esprit, et qu'on entend, coûte que coûte, faire triompher.

Avez-vous réfléchi à ce qui advient à la suite de ces jugements parfaitement faux dans leur navrante sévérité, où des pénitents se voient vertement condamnés comme coupables au tribunal de la pénitence, malgré l'évidence qu'ils ont de leur innocence devant Dieu ?

Il advient ceci ou cela :

1° Le pénitent se fâche, et va trouver un autre confesseur. C'est déjà un mal, pour le chrétien, que de rencontrer sur sa route une autorité sacerdotale contre laquelle il se voit dans la dure nécessité de se révolter. Détestable impression et mauvais souvenir !

Mais, c'est là encore la plus heureuse des hypothèses.

Il n'y a, comme on dit, que demi mal, si le pauvre blackboulé a la bonne volonté et le bon esprit chrétien de changer tout simplement de confessionnal, à la condition toutefois qu'il soit plus chanceux au second tour, — car enfin voilà une procession qui finirait de bonne heure par devenir intolérable et par exempter parfaitement de l'obligation de se confesser *cum tanto incommodo ;* — à condition aussi que le dit pénitent n'ira pas trop bavarder au dehors au sujet de sa mésaventure. Vons m'entendez bien...

2° Le pénitent se fâche tout de bon et ne va pas se confesser ailleurs. Dans les paroisses où il n'y a qu'un prêtre, qu'un seul confesseur accessible, le cas peut se rencontrer aisément. Pas facile aux braves gens de campagne de changer de confesseur, pour mille raisons pratiques, dont plusieurs parfois assez graves. Qu'arrive-t-il? On ne va pas à confesse pour cette fois là, et... pour les suivantes on en perd l'habitude! Que pareil accident, souvent irréparable, arrive au prêtre qui reste dans les limites de son droit théologique, vis-à-vis d'un indisposé, passe, il n'y a rien à dire là-dessus, ni rien à faire, qu'à regretter. Mais, quand le confesseur est, par sa faute lourde, seule cause d'un pareil effet, comme il arrive dans le cas du jugement archifaux de rigorisme tout subjectif dont nous parlons, je dis que c'est déplorable et que je ne voudrais, pour ma part, jamais me mettre sur la conscience pareille responsabilité devant Dieu.

3° Si le pénitent ne se fâche point, le confesseur a de la chance, mais une chance payée à quel prix !

Mettez-vous à la place de cette pauvre âme à qui l'on affirme, d'autorité surnaturelle : « En faisant ceci ou cela vous avez péché mortellement. » Elle s'incline sans rien dire. Il peut se faire qu'elle n'en croie rien au fond, et ce serait pour le mieux. Mais il peut se faire, et régulièrement il doit arriver qu'elle le croie; et alors voici le brouillamini inextricable des scrupules pour le passé et pour l'avenir ; pour le passé, si elle a plusieurs fois, un grand nombre de fois commis l'acte innocent que vous qualifiez péché grave ; pour l'avenir, si par habitude prise et invétérée, ou par concours de circonstances, elle se trouve presque fatalement amenée à recommencer.

Laissons de côté pour le moment la question des rechutes d'avenir. Je sais bien que leur prévision n'est pas toujours une raison pour le confesseur d'essayer de les éviter par sa monition. Mais au moins pour le passé, cette âme a droit à la paix; et vous la lui arrachez ! Dieu sait quand elle la la retrouvera et combien de confessions plus ou moins générales passeront par là-dessus sans la lui la rendre !

4° Si vous communiquez votre manière d'agir à vos confrères qui sont « plus larges » que vous, ceux-ci ne manqueront pas de vous regarder comme un farouche théoricien, intransigeant sur les principes, ce qui sera vrai, puisque ne voyant dans l'acte humain que la matière à péché, vous prétendez appliquer les lois dans leur formule abstraite, sans avoir suffisamment souci des circonstances individuelles qui ne permettent pas de les prendre comme règles d'appréciation morale dans un cas particulier donné ; et voilà encore un mauvais point pour la pauvre théorie dans l'opinion de vos contradicteurs ! Que vous n'en soyez pas directement responsable, je l'accorde volontiers. Mais je tenais à faire remarquer que les réactions blâmables ont presque toujours leur raison d'être dans des exagérations en sens opposé. C'est la loi du contre-coup, du choc en retour; et je suis bien persuadé qu'on trouverait dans le clergé moins de prêtres dédaigneux des études spéculatives, s'il y avait, chez beaucoup, moins de zèle outré à les défendre maladroitement, moins de sévérité dans la manière d'entendre l'application pratique des principes.

5° Enfin, et je termine par là, la sévérité intempestive, comme habitude et tendance d'esprit, a pour effet de rendre la vie chrétienne plus onéreuse qu'elle ne doit l'être réellement, plus dure, plus intolérable que Dieu ne l'a voulue. J'en appelle à l'expérience de mes confrères. N'est-il pas vrai que dans beaucoup de cas, des chrétiens, peu vigoureux je le veux bien, mais néanmoins encore hommes de foi suffisante, ont été amenés à abandonner les pratiques religieuses par suite de la difficulté grave qu'ils trouvaient à y rester fidèles, et cela grâce aux exigences injustifiées de certains pasteurs trop soucieux de maintenir avant tout dans sa pureté idéale la rigidité des principes. Il est toujours fâcheux, et très maladroit, de mettre un homme dans la nécessité de choisir entre l'accomplissement d'un devoir et le sacrifice d'un intérêt temporel ou d'une situation acquise qui lui tient gravement à cœur. Cette alternative se présente assez souvent. Je sais qu'il est des circonstances

où l'on doit la subir. Mais, de grâce, pourquoi la faire naître à plaisir, sans raison, là où elle n'a aucune raison d'être ?

Les moralistes nous disent à chaque instant : *lex non obligat cum tanto incommodo,* précisément pour nous avertir qu'il ne faut pas acculer la pauvre volonté humaine à l'ennui de trouver par trop intolérable le joug de la loi. Pourquoi ne pas s'en tenir à leur enseignement, qui est en définitive celui de l'Eglise ? Pourquoi, non seulement appesantir outre mesure les jougs réels, déjà bien assez nombreux, que nous avons à porter, mais encore en inventer de nouveaux, jusqu'à en écraser nos épaules et nous arracher en fin de compte le cri suprême du découragement et du désespoir ?

C'est ce que font pourtant tous ceux qui s'obstinent à voir un désordre moral partout où ils rencontrent une violation flagrante de la loi, et à regarder comme *péché* un acte physiquement mauvais, par là même qu'il est théologiquement *matière à péché.*

Je les surprendrais sans doute un peu en leur disant que la constatation de la « matière à péché » n'est que le petit côté de la question, au confessionnal. Connaître son « Code » est incontestablement chose nécessaire au confesseur pour savoir à l'avance ce qui est défendu et ce qui est permis. Mais, loin d'être « le tout » dans la formation du jugement qu'il doit porter sur un cas de conscience particulier, la science théorique des décisions théologiques doit être pour un instant reléguée au second plan. La grande et l'unique affaire, c'est de se mettre exactement *au point spécial où en est le pénitent* pour analyser, sans risque d'erreur, la portée morale de son acte humain.

C'est tout justement, — je le répète exprès à satiété, — ce que beaucoup ne font point, tant il est difficile de s'isoler de soi-même, de laisser de côté ses propres pensées, ses tendances personnelles, ses préjugés fortement ancrés à l'avance dans l'esprit, pour entrer dans la peau du voisin, dans sa cervelle et dans son cœur pour ainsi dire, afin de le voir *en nature* tel qu'il est, de ne rien lui prêter en dehors de ce qui est bien à lui, de ne rien retrancher ni rien ajouter du dehors aux conditions pratiques qui constituent les éléments absolument individuels et propres de sa manière de juger et d'agir.

Je n'aurais pas senti le besoin d'écrire cet article sur la distinction du *péché* et de la *matière à péché*, si je n'avais moi-même plus d'une fois éprouvé combien il est difficile, en certain cas, de formuler un jugement *objectif* bien vrai, bien *photographique*, sur l'état intérieur de conscience des gens dont nous avons à juger la conduite. Quand je repasse dans ma vieille mémoire les souvenirs d'antan, j'y trouve plus d'une erreur que je regrette et que je ne commettrais plus aujourd'hui. Je vois clairement que la plupart de ces erreurs provenaient précisément de ce que je mettais trop de mes « impressions personnelles » dans ma manière d'apprécier les actions des autres, de ce que j'étais porté à conclure trop facilement de la matière à péché au fait du péché lui-même, qui n'existait certainement pas toujours là où je me faisais l'illusion trop théorique de l'apercevoir, d'après les règles mal entendues de ma théologie morale. J'ai *grondé* quelquefois sévèrement là où il fallait seulement *instruire ;* j'ai condamné là où il fallait de sang-froid passer outre au passé sans sourciller, *sans un mot de reproche,* et ménager seulement la voie à un changement prudent de conduite pour l'avenir. Que ceux qui trouveront banales, parfaitement inutiles et par trop évidentes mes réflexions d'aujourd'hui, me jettent la première pierre ! Je les attends.

Elémentaire, la distinction du péché et de la matière à péché ! Eh oui ! et je le sais mieux que personne ! N'empêche qu'on l'oublie bien souvent ! et beaucoup de mes confrères, praticiens du confessionnal comme moi, trouveront, je l'espère, que je n'ai peut-être pas perdu mon temps à la rappeler ici avec quelque insistance.

Deux mots encore, s'il vous plaît. Je prie qu'on ne me fasse pas dire une sottise qui n'est ni dans ma pensée ni dans mon langage.

Les péchés, tels que les théologiens moralistes les caractérisent, se rencontrent rarement en pratique. Très souvent, l'acte humain, face intérieure, vient donner un démenti à la théorie, face externe, et diminuer ou même faire complètement disparaître la malice morale que la violation de la loi comporte, en principe abstrait, dans les livres.

Est-ce à dire que, à cause de cela, en présence de la non réalisation des hypothèses théologiques, on doive conclure à l'inutilité de leur étude ?

Oh ! que nenni ! Quelle grosse peine ce serait pour moi de supposer qu'on pourrait tirer pareille conséquence de mes paroles, sans compter la honte d'une contradiction flagrante avec tout ce que j'ai déjà dit, en y insistant avec une énergie presque fatigante pour mes lecteurs, sur l'indispensable nécessité du travail spéculatif, qui peut seul assurer la connaissance des lois, absolument requise pour la solution des cas de conscience !

Je dis que cette connaissance ne suffit pas, loin de là, pour analyser exactement un acte humain sous ses deux faces ; je dis cela aujourd'hui, et rien autre chose.

Quant à l'opinion qu'il convient d'avoir sur cette lamentable distance qui sépare presque toujours la réalité des actes humains d'avec le type idéal que nous en offre la théorie pure, j'aurai soin de la présenter dans un de mes prochains articles. C'est là une tout autre question, fort intéressante, et qui me paraît mériter d'être étudiée à part.

Concluons donc seulement, en attendant, que ce désaccord entre la réalité et l'idéal existe, qu'il est extrêmement fréquent, pour ne pas dire la règle ordinaire. Voilà ce qu'il ne faut pas perdre de vue si l'on veut faire de bonne besogne au confessionnal. Innombrables sont théoriquement les matières à péché dans notre monde actuel ; relativement rares, au contraire, les péchés de fait cor-

respondants. Faisons bien attention à cela pour éviter la périlleuse erreur où tombent beaucoup de jeunes et de trop zélés théoriciens de la ligne droite, erreur qui consiste à prétendre juger l'acte humain d'après la loi, au lieu de juger la violation de la loi d'après l'acte humain, ce qui est tout l'inverse, et ce qui est pourtant, je crois l'avoir bien montré, la seule vraie manière d'en avoir l'appréciation morale exacte qu'il mérite.

(A suivre).

L'Encyclique du Patriarche de Constantinople

ET LES DIVERGENCES DOCTRINALES ENTRE L'ÉGLISE LATINE ET L'ÉGLISE GRECQUE NON UNIE

Q. — Ne pourriez-vous pas compléter les études que l'*Ami* nous a données sur l'Orient, en nous disant quelque chose d'une encyclique que le patriarche de Constantinople a publiée, en réponse aux avances de Léon XIII, et dont vous n'avez point encore parlé, que je sache ? Ne jugeriez-vous pas utile de nous indiquer, par la même occasion et avec quelque détail, les divergences doctrinales entre les deux Eglises, depuis le moment où le schisme s'est produit jusqu'à nos jours ? Vous rendriez certainement service par là à bon nombre d'entre nous, qui ne connaissons guère sur ce sujet que ce que nous ont enseigné nos manuels du séminaire, assez incomplets sur ce point, qui n'était d'ailleurs pas à l'ordre du jour il y a à peine quelques années.

R. — L'*Ami* n'a pas encore, en effet, entretenu ses lecteurs de l'*Encyclique* patriarcale sur laquelle la présente question réclame quelques détails. Il sera heureux de répondre à l'invitation qui lui est adressée, parce qu'il est vraiment utile au clergé catholique de connaître ce qu'on a pensé à Constantinople de l'invitation à l'unité adressée à tous les chrétiens par le Souverain Pontife Léon XIII, et comment elle y a été accueillie. Bien volontiers aussi il profitera de l'occasion qu'offre tout naturellement l'étude de ce document pour faire connaître, aussi exactement que possible, l'état de la controverse théologique entre l'Orient et l'Occident, sur laquelle nos manuels donnent bien sans doute quelques indications précieuses, mais qui, se trouvant disséminées un peu partout, attirent peu l'attention et ne laissent que de bien vagues souvenirs dans l'esprit.

Comme nous devons donner à notre réponse une certaine étendue, nous nous bornerons pour aujourd'hui à l'Encyclique patriarcale que nous étudierons, d'abord en elle-même, ensuite dans le principe qui sert de base à toute l'argumentation qu'elle contient.

I. — L'ENCYCLIQUE DE CONSTANTINOPLE

I

L'Encyclique en elle-même

I. *Ce qu'est l'Encyclique dont il est ici question.*

Cette *Encyclique* est une lettre synodale adressée par le patriarche grec non uni de Constantinople aux *orthodoxes* qui relèvent encore de sa juridiction, c'est-à-dire aux grecs de la Turquie d'Europe, des îles dépendant encore de la Turquie, et de l'Asie Mineure, au nombre de trois millions environ. Le titre dont elle est précédée indique bien que c'est aux seuls grecs soumis au patriarcat de Constantinople qu'elle est adressée. Voici ce titre traduit du grec : *Lettre encyclique patriarcale et synodale aux Frères dans le Christ, très saints et très aimés de Dieu, les Métropolitains et évêques, à leur saint et vénérable clergé et à toute la pieuse et orthodoxe population du trône très saint, apostolique et patriarcal de Constantinople.* Elle ne s'adresse donc pas, et pour cause, aux *orthodoxes* en nombre autrement considérable qui se sont soustraits, depuis plus ou moins longtemps, à la juridiction du patriarcat de Constantinople, pour constituer les Eglises autonomes et autocéphales dont l'*Ami du Clergé* a fait l'énumération dans son numéro 16 de 1895, et parmi lesquelles l'Eglise russe occupe de beaucoup le premier rang par l'importance numérique. Il était utile de présenter cette observation dès le début, pour qu'on ne soit pas tenté d'attribuer à ce document, quelque important qu'il puisse être, une portée qu'il n'a pas et ne saurait avoir, étant donné l'indépendance absolue de toutes ces Eglises non unies, vis-à-vis l'une de l'autre. C'est donc au nom seul du patriarcat de Constantinople que parle la lettre.

Rédigée par l'archimandrite Germain Karavangélis, alors professeur à l'école de hautes études théologiques de Halki, petite île voisine de Constantinople, et nommé depuis évêque en récompense de ce travail, cette lettre a été approuvée par le synode de Constantinople dans sa séance du 1er août 1895, mais avec cette clause : que le texte pourrait en être revu et modifié par une commission nommée à cet effet et composée des trois métropolites de Nicomédie, de Philadelphie et de Smyrne. Elle n'a été publiée que le 23 septembre suivant par la *Vérité ecclésiastique*, organe officiel du patriarcat. Signée par le patriarche Anthime VII, obligé depuis de se démettre, et par douze métropolitains et évêques, cette lettre a en effet pour but de répondre à l'encyclique *Præclara* par laquelle le Souverain Pontife Léon XIII invitait si paternellement tous les chrétiens de l'univers, les Orientaux en particulier, à se réunir enfin au seul vrai bercail du Christ.

II. *Le ton de cette lettre.*

On ne pouvait évidemment espérer que le langage si noble, si élevé, si touchant et si plein de condescendance du Pontife suprême briserait d'un seul coup toutes les résistances, ferait taire subitement toutes les anciennes antipathies et rallierait à lui tous les cœurs depuis si longtemps divisés. C'eût été mal connaître le schisme et les mobiles qui l'ont fait naître, qui l'ont entretenu jusqu'à ce jour et qui continueront à le maintenir, tant que les passions humaines n'auront pas

définitivement cédé la place au véritable esprit de l'évangile du Dieu de paix et d'amour.

On devait aussi s'attendre, au cas où des protestations se produiraient, qu'elles se feraient surtout jour à Constantinople [1], qui a toujours été le foyer du schisme depuis l'origine de cette malheureuse scission et qui n'a cessé d'en souffler l'esprit au sein des populations soumises à son influence. Mais on pouvait du moins espérer que, se déterminant à répondre à une exhortation des plus paternelles, dans laquelle le Saint-Père, ainsi que l'écrivait l'abbé Duchesne, « avait mis tout son cœur et rien que son cœur, » qui ne contenait aucun reproche, aucune expression tant soit peu blessante, qui n'articulait aucun grief déterminé, et qui respirait au contraire, jusque dans les plus petits détails, la charité la plus persuasive, le patriarche de Constantinople et les membres de son synode s'inspireraient, eux aussi, puisqu'ils affichent la prétention d'être les vrais représentants du Sauveur, de ce même esprit de mansuétude évangélique et de véritable paix qui convient si bien aux ministres d'un Dieu de charité. On est douloureusement surpris et péniblement impressionné de voir que les chefs de l'Eglise de Constantinople n'ont pas su se pénétrer des sentiments si élevés dont le Souverain Pontife leur avait donné un si noble exemple.

Le ton de leur réponse contraste si singulièrement, en effet, avec celui de Léon XIII, que malgré la déclaration du désir sincère de l'union que contient leur lettre, on serait tenté de n'y voir qu'un signal nouveau de lutte sans issue : tant les termes peu modérés de ce document sont loin de contenir les gages de paix qu'on voudrait rencontrer dans une œuvre provenant d'une telle source.

III. *L'impression produite.*

Aussi l'impression produite par la lettre synodale ne pouvait-elle être que pénible, au sein de l'Eglise catholique toujours remplie de mansuétude, et qui voyait, une fois de plus, ses avances travesties et rejetées par ceux-là même qu'elle était disposée à accueillir avec plus de condescendance et d'amour. Elle n'a pas été non plus ce que l'auraient sans doute désiré les signataires de la lettre, même dans les milieux orthodoxes. Il y a bien eu quelques journaux, à la dévotion du patriarcat, qui ont été ravis d'admiration à la vue de ce chef-d'œuvre, qui l'ont loué sur tous les tons et qui se sont extasiés devant les sentiments élevés et dignes de cette lettre, non moins que devant la science de ses rédacteurs. Des revues russes dont le ton est ordinairement hostile à tout ce qui vient de Rome, ont également loué l'œuvre de Constantinople. Mais les orthodoxes éclairés, — et leur nombre va heureusement toujours grandissant, — qui commencent à comprendre que des assertions sans preuves ne peuvent tenir lieu de bonnes raisons, même lorsqu'elles sont agrémentées de termes peu évangéliques, ni surtout donner une bien haute idée des pasteurs qui s'en contentent pour étayer leur autorité doctrinale, ont jugé, non sans raison, que ce document faisait assez mauvaise figure en face de la majestueuse grandeur de l'encyclique *Præclara*. De sorte que loin d'avoir accru en rien le prestige du patriarcat déjà si considérablement amoindri, ce manifeste pourrait bien l'avoir atteint encore et contribué, indirectement et sans le vouloir, à incliner vers Rome les âmes de bonne volonté.

De nombreuses et éloquentes réfutations ont été d'ailleurs opposées aux assertions gratuites de la lettre synodale. A Constantinople même on en a vu paraître plusieurs. Une surtout écrite par un prêtre grec uni et publiée dans la langue même de l'encyclique patriarcale, relève, avec une grande modération de ton et de formes, et aussi avec une véritable science, les multiples accusations formulées contre l'Eglise romaine, et, opposant les données précises de la tradition de l'Eglise grecque elle-même aux dires fantaisistes de ses modernes docteurs, elle en réduit à néant les assertions, sans blesser personne, mais avec une force et une clarté qui auront porté des germes de salut dans nombre d'âmes amies de la lumière et de la vérité.

IV. *Contenu de l'Encyclique.*

Nous venons de parler d'assertions gratuites et d'accusations contre l'Eglise romaine : c'est en effet là tout le contenu de la réponse patriarcale, qui se contente de déclarer l'union impossible tant que Rome n'aura pas abandonné ses erreurs et *hérésies antiévangéliques* dont l'énumération constitue toute la trame du document. Il est utile de connaître en détail ce que le patriarche de Constantinople, se faisant accusateur de l'Eglise romaine, selon la tactique déjà ancienne inaugurée par Photius et suivie à travers les siècles par ceux qui se sont inspirés de lui, regarde comme des innovations condamnables, incompatibles avec l'union sincère des Eglises. Il suffira ensuite de comparer ces chefs d'accusation avec ceux qui, à diverses époques et sous la plume de différents auteurs orientaux, ont été lancés contre le catholicisme, pour avoir une idée suffisante de ce qu'on appelle, à tort ou à raison, les divergences doctrinales entre les deux Eglises. Voici donc l'analyse de la lettre patriarcale et synodale d'Anthime VII, aujourd'hui démissionnaire du patriarcat, qu'il n'a détenu que peu de temps, obligé, ainsi qu'il arrive assez fréquemment à Constantinople, par une toute-puissante coterie laïque, de céder la place à un autre titulaire.

Après avoir, en quelques lignes, déploré l'invasion de l'ivraie dans le champ du père de famille, l'encyclique entre aussitôt dans son rôle d'accusateur et attribue à l'*orgueil excessif* des Pontifes romains l'introduction dans l'Eglise d'erreurs et

[1] En Russie il y a bien eu une réponse à l'encyclique *Præclara*, mais sans caractère officiel, et surtout en une toute autre langue que celle qu'on trouve dans la lettre de Constantinople.

de nouveautés antiévangéliques, qu'ils s'efforcent d'implanter, sous le couvert de l'union, dans l'Eglise d'Orient « Eglise catholique du Christ. » Léon XIII a renouvelé cet appel à l'union, en invitant tous les chrétiens à le reconnaître comme « chef suprême *spirituel et temporel* de toute l'Eglise, unique représentant du Christ sur la terre et dispensateur de toute grâce. »

Mais, bien que l'union des chrétiens soit souverainement désirable, et que dans l'Eglise d'Orient on prie tous les jours pour qu'elle se réalise, l'Eglise *orthodoxe* ne pourra l'accepter que si « l'évêque de Rome rétracte, une fois pour toutes, l'ensemble des nouveautés antiévangéliques, nombreuses et variées, introduites dans son Eglise, et qui ont créé l'affligeante division des Eglises d'Orient et d'Occident ; que s'il revient à la base des sept conciles œcuméniques qui ont une autorité catholique et perpétuelle dans l'Eglise du Christ. » Si ces conditions ne sont pas acceptées, il est inutile de penser à l'union, ainsi que le siège patriarcal de Constantinople l'a signifié en de multiples circonstances. Aussi n'aurait-il répondu que par le silence à l'appel de Léon XIII, si celui-ci n'avait envoyé en Orient « des artisans artificieux, déguisés en apôtres du Christ, et portant le costume des prêtres orthodoxes. » C'est pour empêcher le scandale et la séduction des âmes fidèles, en dénonçant ces machinations, que la lettre synodale est écrite.

Mais là ne se bornent pas les griefs articulés contre Léon XIII : Anthime VII, ou mieux le rédacteur de la lettre patriarcale, relève à son actif une contradiction fort grave, puisque, d'une part, le Souverain Pontife promet de laisser à l'Orient et à toute Eglise, ses décisions *dogmatiques et canoniques*, et que, d'autre part, il y a diversité de croyances sur de nombreux points, ce qui exclut évidemment l'unité de foi, et, par conséquent, la possibilité de l'union.

Après un tel préambule, dans lequel les rôles sont si complètement intervertis, et où les lecteurs de l'*Ami* n'auront pas de peine à relever plusieurs erreurs de fait, comme celle de la prétention du Pape au pouvoir *temporel* sur toute l'Eglise, et sa prétendue proposition de laisser à chaque Eglise ses *dogmes* particuliers quand même il y aurait opposition entre leurs doctrines respectives, l'encyclique formule le principe qui peut seul servir de base immuable à l'union. C'est « la doctrine de l'Evangile et des sept conciles œcuméniques, » qui contiennent « l'enseignement commun aux Eglises d'Orient et d'Occident, jusqu'à leur séparation ; » tout le reste doit être supprimé, à l'exception toutefois des différences rituelles « dans les saints offices, les chants, les ornements sacerdotaux et autres choses de ce genre. » On se déclare prêt à revenir à cet enseignement des neuf premiers siècles, si l'Eglise romaine peut prouver que ce qu'elle enseigne aujourd'hui sur les questions dont suit l'énumération, était également enseigné alors ; comme aussi on somme cette Eglise d'abandonner ces sortes de doctrines, si on ne les trouve pas dans l'Eglise des neuf premiers siècles.

Comme on se croit absolument certain de l'orthodoxie à Constantinople, c'est seulement pour la forme qu'on se déclare prêt à rétractation, si la preuve était faite d'une erreur acceptée. Aussi ne retient-on, pour le reste de l'encyclique, que la sommation adressée à l'Eglise romaine d'avoir à renoncer à ses innovations hérétiques, si elle veut s'unir à l'Eglise orientale.

Le travail d'analyse est désormais court et aisé, toutes les imputations contre Rome étant rédigées selon une forme identique qui se réduit à l'argument suivant :

L'Eglise des neuf premiers siècles ou des sept conciles œcuméniques admettait que l'Esprit-Saint procède du Père ;

Or, en Occident, depuis le neuvième siècle, on commença d'altérer le symbole sacré de la foi, rédigé et sanctionné par les conciles œcuméniques, et de répandre arbitrairement l'idée que l'Esprit-Saint procède aussi du Fils ;

Donc l'Eglise romaine qui a introduit cette innovation antiévangélique dans le symbole, au dixième siècle ou au commencement du onzième, est en opposition avec le dogme des conciles œcuméniques.

Et la preuve, l'unique preuve de la mineure, c'est que Léon III a déclaré l'addition du *filioque* antiévangélique et tout à fait illégitime, dans un synode de 809, et a fait graver le symbole sans cette addition sur deux plaques d'argent. — On sait ce que vaut cette preuve.

Même raisonnement pour la *triple immersion* regardée comme nécessaire dans l'administration du baptême, et autrefois en usage en Occident, comme le prouvent les piscines sacrées conservées dans les anciennes églises de l'Italie.

Vient ensuite le tour des *azymes* condamnés de la même manière, mais, cette fois, sans un semblant de preuve : l'assertion en tient lieu.

Elle tient également lieu de toute raison, lorsque l'encyclique affirme que l'Eglise des sept conciles œcuméniques attribuait la *consécration* à l'invocation du Saint-Esprit et à la bénédiction du prêtre, et non, comme l'admet arbitrairement l'Eglise de Rome, aux paroles de Notre-Seigneur.

L'Eglise romaine est encore accusée d'erreur contraire à la doctrine des neuf premiers siècles : dans le fait d'avoir supprimé, pour les fidèles, *l'usage du calice*, malgré la parole du Sauveur : *Buvez-en tous ;* dans sa doctrine sur l'*état des âmes après la mort*, puisqu'elle admet le purgatoire, les indulgences, et la béatitude complète des justes avant le dernier jugement ; dans la proclamation du dogme de l'Immaculée-Conception ; toutes ces condamnations explicites sont prononcées, est-il besoin de le dire, sans l'ombre d'une raison.

Enfin après cette série d'innovations reprochées à l'Eglise romaine comme autant d'*erreurs contre la foi*, la lettre patriarcale aborde la grande question de la primauté du Pape, et elle affirme sans hésiter : « que jamais l'évêque de Rome n'a été considéré, par les Pères et les conciles œcuméniques des neuf premiers siècles, comme l'autorité suprême et la tête infaillible de l'Eglise ; mais que tout évêque est la tête et le chef de son Eglise particulière, soumis seulement aux conciles de l'Eglise universelle, à leurs règlements et à leurs décisions seules infaillibles, sans exception pour l'évêque de Rome, ainsi que le montre l'histoire ecclésiastique. »

La preuve de cette grave assertion c'est que Notre-Seigneur seul est la tête du corps de l'Eglise ; quant à l'apôtre Pierre, outre que c'est à tort que les *papistes* en font le fondateur de l'Eglise de Rome, il traite d'égal à égal avec les autres apôtres dans le concile de Jérusalem, et la parole du Sauveur : *Tu es pierre*, etc., a été entendue par la tradition et par tous les Pères, indistinctement, dans le sens métaphorique « de la vraie confession de Pierre touchant le Seigneur. » Aussi saint Paul dit-il qu'il ne peut y avoir « d'autre fondement que celui qui a été posé, et qui est Jésus-Christ. » D'ailleurs le même saint Paul appelle fondement tous les apôtres et les prophètes. Que si les Pères décernèrent ensuite à l'évêque de Rome le premier rang honorifique parmi ses égaux, ce fut uniquement parce qu'il siégeait dans la capitale de l'empire ; ils firent de même pour l'évêque de Constantinople lorsque cette ville fut devenue capitale à son tour, ainsi qu'en témoigne le 28e canon de Chalcédoine.

Insistant sur cette pensée que les évêques sont tous égaux, la lettre patriarcale affirme que dans l'antiquité chaque Eglise était autocéphale, en Orient comme en Occident ; que l'évêque de Rome n'avait pas le droit de s'immiscer dans les affaires des autres Eglises ; que dans les questions qui demandaient l'intervention de l'autorité de l'Eglise universelle, on recourait au concile œcuménique. D'après l'antique discipline, les évêques étaient donc indépendants les uns des autres et absolument libres, chacun dans ses propres limites, ne reconnaissant au-dessus d'eux que les ordonnances synodales, et, dans les conciles, siégeant égaux à côté d'égaux.

Aussi, lorsque certains évêque de Rome élevèrent des prétentions au pouvoir absolu, furent-ils réprimandés, comme il convenait, et châtiés. Ces orgueilleuses tendances qui se font jour sous Nicolas Ier, et qui ont pour point de départ les fausses clémentines, ne sont fondées que sur la collection apocryphe des fausses décrétales d'Isidore : l'Eglise orthodoxe d'Orient des neuf premiers siècles les a toujours repoussées à la suite du *divin* Photius.

L'Eglise romaine n'ignore pas ce fondement caduc de ses revendications, et cependant elle a proclamé, vers la fin de ce siècle, l'infaillibilité du Pontife romain, au grand étonnement du monde chrétien. Or l'Eglise orientale ne reconnaît l'infaillibilité qu'au Christ et ne l'attribue à aucun homme sur la terre. D'ailleurs Pierre a renié trois fois Jésus-Christ, et a été blâmé deux fois par « l'apôtre Paul, parce qu'il ne marchait pas droit dans la vérité de l'Evangile. » Dans la suite, le pape Libère souscrit une formule de foi arienne ; Zozime approuve une confession de foi hérétique niant le péché originel ; Vigile est condamné pour ses erreurs par le cinquième concile ; et Honorius, tombé dans l'hérésie des monothélites, est condamné comme hérétique par le sixième concile œcuménique, dont les papes reconnurent et approuvèrent la sentence.

Ces faits et autres de même nature, aujourd'hui connus des peuples éclairés de l'Occident, ont amené, dans ce siècle de science et de critique, la fondation de communautés de vieux catholiques qui, à l'exemple des conciles de Bâle et de Constance, des théologiens gallicans du dix-septième siècle, et des évêques allemands du dix-huitième, ont réclamé contre les innovations de Rome.

Après cette prétendue étude des sources, l'encyclique patriarcale conclut : « L'Eglise orthodoxe de l'Orient se glorifie donc légitimement dans le Christ d'être l'Eglise des sept conciles œcuméniques et des neuf premiers siècles du christianisme, par conséquent, l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique du Christ... Quant à l'Eglise romaine actuelle, elle est l'Eglise des innovations, de la falsification des écrits des Pères, de la fausse interprétation des Ecritures et des saints Conciles. C'est donc avec raison qu'elle a été excommuniée et qu'elle le restera tant qu'elle persévérera dans son erreur. »

Vient ensuite un narré non moins fantaisiste que le précédent sur l'origine des Eglises slaves ; et enfin, pour terminer, une sorte d'appel « aux peuples de l'Occident, amis du Christ, » les invitant à renoncer aux erreurs de Rome et à revenir à la vérité de la foi « qui a été transmise par les saints Pères ; s'est développée spirituellement et s'est dessinée pendant le cours des neuf premiers siècles ; et qui est toujours une et non multiple et variable avec le cours des siècles. Car les vérités évangéliques ne sont pas susceptibles, ni de changement, ni de progrès avec le temps, comme les théories philosophiques, » ainsi que le déclare d'une manière très sage et orthodoxe Vincent de Lérins. L'encyclique cite ici le fameux passage de ce Père, mais en le tronquant et en supprimant toute la partie du texte où le saint caractérise si bien la nature du développement du dogme, développement que rejette la lettre patriarcale dans toute la série de ses déductions. C'est même, on l'a vu, sur le principe d'une immutabilité absolue depuis le neuvième siècle que se basent toutes et chacune des imputations de la lettre, contre l'Eglise romaine.

V. *Autorité de cette Encyclique.*

Il n'est ici question, on le conçoit sans peine, que de l'autorité que peut avoir, aux yeux des *orthodoxes* d'Orient, la lettre du patriarche de Constantinople, adressée, on l'a vu plus haut, aux seuls hellènes de l'empire turc relevant encore du patriarcat. Il est évident qu'elle ne peut avoir, au point de vue doctrinal, que l'autorité qu'elle tirerait soit de la situation juridictionnelle du patriarche de Constantinople par rapport aux Eglises orientales, en supposant qu'on lui accorde un vrai pouvoir de juridiction tel qu'il puisse véritablement prononcer au nom de toute l'Eglise orientale ; soit de la fidélité qu'il aurait apportée à exposer, comme témoin autorisé, les vraies doctrines de l'Eglise orientale sur tous les points traités par lui ; soit enfin de la valeur intrinsèque des démonstrations appuyant chacune des propositions émises. Dans les deux premiers cas, l'encyclique synodale devrait avoir une valeur doctrinale incontestable pour tout membre de l'Eglise orientale ; dans la dernière hypothèse, elle n'aurait que la valeur que peut avoir l'écrit d'un théologien, canoniste ou historien, étudiant une question et s'efforçant d'en démontrer le bien fondé : sa thèse n'ayant alors d'autre force que celle que lui confèrent les arguments mis en œuvre, mais rien de plus.

Or, il est aisé de se convaincre que l'encyclique de Constantinople n'a pas, et ne peut pas avoir la valeur dogmatique d'une décision émanant de l'autorité reconnue légitime par l'Eglise orientale, car cette Eglise, l'encyclique elle-même en fait foi en plusieurs passages, ne reconnaît qu'au concile œcuménique le pouvoir de promulguer une définition dogmatique liant les consciences chrétiennes. Bien plus, le principe mis en avant par l'encyclique, comme base de toute son argumentation, suppose manifestement toute définition de foi désormais impossible, puisque, d'après elle, l'évolution doctrinale de l'Eglise s'est définitivement et irrévocablement terminée au neuvième siècle, et tout a été défini par les sept premiers conciles. L'encyclique ne pourrait donc, sans renier le principe qui lui sert de fondement, prétendre à une autorité doctrinale quelconque tranchant des questions jusqu'à ce jour indécises. Il faut d'ailleurs reconnaître qu'elle ne s'arroge pas ce pouvoir, et qu'elle semble clairement se borner à une exposition de ce qu'elle appelle la doctrine de l'Eglise des neuf premiers siècles, des sept conciles, sur les points qu'elle qualifie d'*erreurs antiévangéliques* opposées à la croyance de l'Eglise orthodoxe.

On verra dans la seconde partie de ce travail que cet exposé de la doctrine de l'Eglise orientale est loin d'être exact, d'abord parce que l'Eglise orientale n'a pas de doctrine fixe sur les points traités par l'encyclique, et ensuite parce que, sur beaucoup de ces points, l'encyclique est en désaccord complet avec les *confessions de foi* reconnues et approuvées par l'Eglise orientale. De ce chef encore l'encyclique de Constantinople est donc dépourvue de toute autorité doctrinale.

Quant à sa valeur comme thèse dogmatique, canonique et historique, car il y a de tout cela dans cette lettre, les lecteurs de l'*Ami* ont déjà conclu eux-mêmes ce qu'il faut en penser, et n'ont sans doute pas hésité à n'y voir qu'une œuvre inspirée par l'esprit dont s'est montré trop longtemps imbu le clergé de la *nouvelle Rome*.

Soit, en effet, qu'on s'arrête au principe mis en avant par les signataires de cet écrit, soit qu'on se reporte à chacune des applications qui en sont faites, on n'y trouve qu'opposition avec des vérités bien des fois mises en lumière, et avec cette tradition des neuf premiers siècles qu'il invoque constamment et qui non moins constamment se retourne contre lui. Il faut que ses rédacteurs et signataires connaissent bien peu cette ancienne tradition pour la défigurer ainsi, ou bien qu'ils comptent étrangement sur la naïveté de leurs lecteurs, pour oser affirmer que toutes les prétendues innovations qu'ils reprochent à l'Eglise romaine comme des *hérésies*, sont contraires à la doctrine des neuf premiers siècles. Il serait non moins exact d'ajouter qu'en plus d'un cas, ainsi qu'on le verra dans l'exposé des divergences entre les deux Eglises, les auteurs de la lettre synodale ont oublié, volontairement ou non, les propres doctrines de leur Eglise et même les propres paroles de leurs livres liturgiques.

Nous reviendrons bientôt sur le principe qui sert de pivot à tout l'ensemble de l'encyclique. Contentons-nous pour le moment de présenter une double observation au sujet de la note d'*hérésie* et d'*erreurs antiévangéliques* que la lettre de Constantinople attribue libéralement aux huit innovations qu'elle reproche à Rome.

D'après sa propre doctrine, le concile œcuménique seul ayant le droit de se prononcer définitivement en matière de foi, et, par conséquent, de décréter une proposition d'hérésie, la lettre patriarcale devrait bien dire quand et dans lequel des sept conciles œcuméniques reconnus par elle, ont été condamnées toutes et chacune des huit prétendues innovations de l'Eglise romaine : la question serait par là tranchée de la façon la plus simple et la plus naturelle. Mais elle se garde bien de recourir à ce moyen tout naturellement indiqué, par la raison bien simple que jamais aucun de ces sept conciles n'a porté, ni de près, ni de loin, pareille condamnation. C'est donc la lettre patriarcale qui, tout en se déniant le droit de juger en matière de foi, prononce cependant, par une contradiction manifeste, un jugement qu'elle veut sans appel.

Le même raisonnement convient aussi à l'appellation d'*erreurs antiévangéliques*. Les doctrines ou usages de l'Eglise romaine auxquels cette qualification est attribuée, ne peuvent évidemment la mériter que dans le cas où ils seraient manifestement en opposition avec la

parole évangélique. Or il est bien constant qu'il ne se trouve dans l'Evangile aucun passage qui contredise en rien ces huit points de doctrine ou de pratique. Ce qui prouve, une fois de plus, combien peu sérieuses et sincères peuvent être les récriminations de la lettre synodale, et quelle confiance méritent ses auteurs.

Il est bon de relever aussi d'un mot, en passant, cette étrange assertion de l'encyclique : que ce sont « les *nouveautés antiévangéliques*, nombreuses et variées, introduites dans l'Eglise romaine, qui ont créé l'affligeante division des Eglises d'Orient et d'Occident. » Tout le monde sait fort bien, et on ne peut pas l'ignorer à Constantinople, que la division n'est pas née des divergences doctrinales entre les deux Eglises, mais que ces prétendues divergences n'ont été soulevées que pour légitimer, aux yeux des populations, la division déjà consommée et due à des mobiles moins avouables. L'histoire de Photius est là pour attester que cet homme néfaste n'a soulevé la question théologique que pour légitimer sa rébellion contre le Souverain Pontife opposé à sa scandaleuse intrusion.

Ces quelques réflexions suffisent pour juger de la considération que mérite la thèse du patriarche de Constantinople et des évêques ses co-signataires. Il est temps d'aborder plus directement l'exposé des divergences entre les deux Eglises, et d'en définir exactement le caractère, en commençant par le principe sur lequel roule toute l'argumentation des évêques grecs.

II

Le principe sur lequel s'appuie l'Encyclique

I. *Pourquoi faut-il insister sur ce principe ?*

La principale raison pour laquelle il est nécessaire de revenir en détail sur ce principe n'est pas, comme on pourrait le croire, le rôle essentiel qu'il joue dans toute la trame du document de Constantinople, dont cependant toute la valeur repose en dernière analyse sur lui. En démontrer la fausseté ce serait donc bien ruiner de fond en comble l'autorité de l'encyclique, fort compromise déjà par les observations présentées ci-dessus. Mais ce principe a une portée beaucoup plus considérable que celle qu'il tire de l'appui que veut trouver en lui le patriarche de Constantinople. Son origine, l'usage qui en a été fait dans le passé, bien que l'encyclique n'en parle pas, son opposition complète avec l'idée que nous nous faisons en Occident et qu'on s'est toujours fait dans l'Eglise, du développement dogmatique de la foi chrétienne, en feraient, si réellement il était tenu pour incontestable dans l'Eglise orientale, ainsi que l'affirme la lettre, la divergence doctrinale de beaucoup la plus importante entre les deux Eglises, parce que, seule, elle apporterait un obstacle invincible à l'union. L'étudier en détail et le réduire à néant, s'il est possible, est donc anéantir le fondement théologique du schisme, fondement qui remonte à Photius et qui n'est pas un des fruits les moins pernicieux de son esprit inventif.

II. *Sens de ce principe.*

Ce principe, on l'a déjà vu plus haut, est celui-ci : la doctrine chrétienne ayant achevé son développement au neuvième siècle, et ayant été définie par les sept conciles œcuméniques, tenus en Orient et reconnus par l'Eglise universelle, il est désormais absolument interdit à qui que ce soit, même à l'Eglise romaine, de rien retrancher, comme de rien ajouter à cette doctrine ; tout retranchement aussi bien que toute addition sont condamnés d'avance, et condamné aussi est quiconque s'en rend coupable. Le retour à la doctrine définie par ces sept conciles, en rejetant toute innovation, s'impose donc comme condition préalable à l'union des Eglises. De là toutes les condamnations portées contre Rome et le refus de l'union proposée par elle.

Le principe ainsi formulé, tel qu'il l'est dans tout le cours de l'encyclique, a un double sens habilement dissimulé dans la lettre, et qu'il importe, avant tout, de bien préciser. Il regarde, en effet, d'une part le passé, et de l'autre l'avenir.

Appliqué au passé, et dans ce sens exclusif que tout ce qui a été défini par ces sept conciles, comme appartenant véritablement à la doctrine de Jésus-Christ, doit être cru par tous les vrais enfants de l'Eglise comme vérité révélée, et sans que rien puisse jamais y être retranché, il énonce une proposition à laquelle souscriront évidemment tous les catholiques, aussi bien que les membres de l'Eglise orientale séparés de l'Eglise romaine ; alors on se trouvera, sans aucun doute, en présence d'une base commune sur laquelle l'entente est déjà faite, et qui pourra même être le point de départ d'une réconciliation sincère entre les deux Eglises.

Mais appliqué à l'avenir, c'est-à-dire au temps qui s'est écoulé depuis le neuvième siècle, et avec ce sens exclusif que toutes les vérités qui font partie de la révélation chrétienne ont été explicitement définies, jusqu'au dernier détail, par les sept premiers conciles œcuméniques, qui auraient dès lors clos sans retour l'ère du développement dogmatique de l'Eglise, de telle sorte que pas une seule décision de foi nouvelle ne puisse plus intervenir en aucune manière, soit pour expliquer plus clairement une vérité déjà définie, soit même pour définir des vérités non explicitement définies jusque-là, et ce par la raison que ces sept conciles n'auraient rien laissé à déterminer et auraient absolument fixé tout le code de la croyance chrétienne, d'une manière à jamais immuable, le principe formulé par l'encyclique ne serait plus une base commune sur laquelle il y aurait entente parfaite entre les catholiques et les tenants de l'Eglise orientale non unie. Loin d'être cette base fixe et immuable, ce prétendu

principe serait au contraire la plus grave et la plus importante de toutes les divergences entre l'Orient et l'Occident.

Or, on ne peut douter que ce second sens ne soit celui que l'encyclique de Constantinople donne à son principe. Il suffit pour s'en convaincre de se reporter au passage dans lequel elle le formule. « Tout ce qui a été ajouté ou retranché dans la suite des temps, » y est-il dit, « chacun regardera comme convenable, sacré et inexorable, s'il cherche sincèrement la gloire de Dieu plus que la sienne propre, de le corriger en esprit de piété. » Ces expressions ne permettent pas de regarder comme possible, dans la pensée de ceux qui les ont écrites, une addition quelconque à ce qui a été défini par les sept conciles admis, à la fois, par l'Orient et par l'Occident. Pour le patriarche de Constantinople et pour les évêques qui ont signé avec lui sa lettre synodale, la véritable Eglise du Christ est condamnée, à jamais, à ne pas dépasser, dans l'exposé de sa croyance, les limites tracées par les sept premiers conciles. Tout ce qui n'a pas été défini par ces grandes assises de la chrétienté des neuf premiers siècles, n'est pas et ne sera jamais susceptible de l'être, n'appartient pas à la doctrine du Christ, et doit être rejeté *a priori* comme une erreur dogmatique, sous peine pour celui qui ne le rejetterait pas, d'avoir « un lourd compte à rendre devant l'incorruptible tribunal du Christ. »

Et pour qu'on ne se méprenne pas sur ce sens qu'il donne au principe invoqué par lui comme point de départ de tous ses raisonnements, le document de Constantinople le précise à chacune des imputations prétendues erronées qu'il énumère à l'adresse de l'Eglise romaine. On a vu que son argumentation, pour chacun des huit points successivement passés en revue, revient à ceci : l'Eglise des sept conciles croyait et enseignait telle vérité ; or l'Eglise romaine a ajouté ceci ou cela à cette vérité ; donc l'Eglise romaine est tombée dans l'hérésie. Il est remarquable, en effet, que cette Eglise n'est jamais, et sur aucun point, accusée de négation d'une vérité définie par l'un ou l'autre des sept premiers conciles, mais toujours et en tout d'addition, d'innovation. Nous aurons à revenir dans la suite sur cette observation dont l'importance ne peut échapper à personne.

Si l'on pouvait conserver encore quelque doute sur le sens du principe invoqué par le patriarcat de Constantinople, il suffirait de relire la conclusion générale de la lettre : « L'Eglise orientale orthodoxe se glorifie donc, à juste titre, dans le Seigneur, d'être l'Eglise des sept conciles œcuméniques, des neuf premiers siècles du christianisme, et, par conséquent, l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique du Christ : « colonne et fondement « de la vérité. » Au contraire, l'Eglise romaine actuelle est l'Eglise des innovations, de la falsification des Pères de l'Eglise, d'une fausse interprétation de l'Ecriture sainte et des définitions des conciles [1]. » Et afin qu'on ne se méprenne pas sur tous ces attributs décernés gracieusement à l'Eglise romaine, le document patriarcal veut bien expliquer immédiatement après, que *falsifications* et *fausses interprétations* ne sont imputées à l'Eglise latine qu'en raison des innovations qu'on lui reproche : « Telles sont, pour nous résumer, les importantes et volontaires innovations de l'Eglise papale touchant la foi et le régime de l'Eglise... Ces innovations, portant sur les points essentiels de la foi et de la constitution de l'Eglise, étant ouvertement opposées à l'état de l'Eglise des neuf premiers siècles, rendent impossible l'union des Eglises [2]. »

L'exhortation que l'encyclique adresse en terminant aux « peuples des nations de l'Occident, » revient encore sur cette même pensée de l'immutabilité absolue de la doctrine chrétienne depuis le IXe siècle, qui est assigné comme dernier terme au développement spirituel de l'Eglise.

Ainsi il n'est pas douteux que le principe sur lequel s'appuie toute l'encyclique patriarcale ne doive être pris dans ce sens : que, depuis le septième concile œcuménique, toute définition doctrinale nouvelle est impossible, parce qu'il ne reste plus rien à définir dans le dogme catholique, et, par conséquent, que l'admission d'une doctrine quelconque qui ne se trouverait pas explicitement parmi les vérités examinées et sanctionnées par l'un ou par l'autre des sept premiers conciles, doit être repoussée *a priori* comme n'appartenant pas à la révélation. Ainsi entendu, ce principe conduit évidemment, avec une logique rigoureuse, à la condamnation de l'Eglise romaine qui, en fait, a défini depuis le IXe siècle plusieurs dogmes non encore explicitement formulés par les sept premiers conciles. Mais il n'est pas moins évident aussi que, pris dans ce sens, ce même principe n'est plus et ne peut plus être « le principe commun, la base fixe » admis par les deux Eglises, sur lequel peut s'appuyer « le pieux désir de voir s'accomplir l'union des Eglises ; » c'est bien plutôt, ainsi que nous l'avons observé déjà, la plus grave et la plus importante de toutes les divergences entre les latins et les grecs, celle qui, si elle existait réellement, mettrait le plus gravement obstacle à l'union. On verra dans la suite de ce travail ce que vaut ce principe. Mais avant de le soumettre à l'examen de l'histoire et de le placer en face des vraies données de la théologie, il ne sera pas sans intérêt de faire brièvement sa propre histoire, car ce principe a une histoire déjà ancienne, et le patriarche de Constantinople n'a pas l'honneur, si honneur il y avait, de la première invention.

III. *Origine de ce principe et usage qui en a été fait dans le cours des siècles.*

Il faut remonter assez haut dans l'histoire de la scission entre l'Orient et l'Occident pour arriver à

[1] *Encyclique patriarcale*, n° 20.
[2] *Encyclique patriarcale*, n° 21.

l'origine de ce principe qui est le grand et le seul cheval de bataille de l'encyclique de Constantinople. C'est aux origines mêmes du schisme qu'on le trouve formulé pour la première fois, dans un document émané de Photius lui-même, et présenté par lui au fameux conciliabule de 879 et 880, réuni pour sa réhabilitation. Voici, en effet, la formule que fit lire ce patriarche, une fois réhabilité, dans la séance du 8 mars 880 et qui fut approuvée par ce pseudo-concile :

Restant fidèles à la vénérable et céleste doctrine de Notre-Seigneur Jésus-Christ, aux saintes ordonnances des apôtres, aux prescriptions canoniques et aux décrets des sept synodes œcuméniques, nous rejetons ceux qui se séparent de l'Eglise, et nous reconnaissons ceux qui la regardent comme dignes de respect ; conformément à ces pensées et à cette doctrine, nous reconnaissons et professons hautement la formule de la foi chrétienne indéfectible qui nous vient de nos pères, sans en rien retrancher ou y rien ajouter, et sans y faire aucun changement ou aucune interpolation. En effet, toute addition ou tout retranchement suppose un jugement sur des matières qui n'ont pas été jugées jusqu'ici, c'est une atteinte aux Pères, et enfin toute altération est la plus grave des fautes. Aussi le saint synode, s'en tenant à l'ancien symbole et établissant sur lui l'œuvre du salut, répète à tous : *Je crois en un seul Dieu*, etc. (tout le symbole sans le *Filioque*). Nous pensons tous ainsi. Si quelqu'un rédige une autre formule, ou s'il *ajoute* à ce symbole des mots qu'il a lui-même imaginés, s'il le propose ensuite comme règle de foi aux infidèles ou à ceux qui sont nouvellement convertis, et s'il ose ainsi altérer l'ancien et vénérable symbole par des mots, des additions ou des coupures provenant de lui, qu'il soit déposé s'il est clerc, excommunié s'il est laïque [1].

On aura remarqué dans cette formule de Photius les mots : *sans y rien ajouter*, et surtout la raison qu'il apporte pour condamner à l'avance toute addition : « En effet, toute addition ou tout retranchement suppose un jugement sur des matières qui n'ont pas été jugées jusqu'ici. C'est une atteinte aux Pères. » C'est assez dire que tout a été définitivement jugé par les conciles antérieurs et que, supposer le contraire, c'est faire injure aux Pères. On voit donc que c'est à Photius qu'il faut recourir pour trouver la première formule du principe invoqué, à plus de mille ans de distance, par le patriarche actuel de Constantinople.

Or, si l'on veut bien réfléchir à ce fait, que ce conciliabule de 879 a été longtemps tenu en Orient pour un concile œcuménique, ainsi que le remarque le théologien russe Macaire [2], on comprendra sans peine que la proposition qui y est si clairement énoncée, qu'aucune nouvelle définition dogmatique ne peut être ajoutée à celles des sept premiers conciles, se soit répandue et propagée plus ou moins au sein de l'Eglise orientale, où on la retrouve, en effet, souvent reproduite, sous une forme ou sous une autre.

De Constantinople elle fut portée en Russie où, à l'époque du concile de Florence, elle avait revêtu une forme plus restrictive encore. « Père, sache, disait Vasili II au métropolitain Isidore qui lui demandait la permission de se rendre au concile, que le septième concile a exposé toute la doctrine des apôtres, et qu'il a voué d'avance aux anathèmes ceux qui songeraient à un huitième concile. » Isidore ayant insisté, Vasili l'autorise enfin, mais non sans ajouter :

Puisque tu te rends à ce huitième concile, réprouvé par nos saintes traditions, au moins reviens-nous avec l'ancienne foi de Vladimir. Garde-toi bien d'y changer quoi que ce soit, car toute innovation nous serait désagréable [1].

Marc d'Ephèse invoqua de même le principe de Photius à Florence et se référa au conciliabule de 879 pour rejeter le *Filioque*.

Ce principe continua à être admis en Russie, si bien qu'il fut introduit dans les professions de foi imposées aux évêques avant leur consécration, dans lesquelles ils déclaraient « ne se croire aucun droit de philosopher sur ces matières, et vouloir rester soumis et obéir, leur vie durant, aux saints apôtres et aux sept conciles œcuméniques [2]. »

On trouve la même doctrine exclusive de tout développement dogmatique dans une lettre des Patriarches d'Orient à l'Eglise anglicane, en 1723 :

Nos dogmes, y est-il dit, et l'enseignement de notre Eglise d'Orient ont été revus anciennement ; ils ont été régulièrement, pieusement définis et confirmés par les saints conciles œcuméniques ; il est interdit d'y rien ajouter et d'en rien retrancher. En conséquence, ceux qui désirent être d'accord avec nous, quant aux dogmes divins de notre religion orthodoxe, doivent, en toute simplicité et obéissance, sans examen ni curiosité, se soumettre et obéir à tout ce qui est institué et décrété par l'ancienne tradition des saints Pères, et confirmé par les saints conciles œcuméniques dès les temps des apôtres et de leurs successeurs, les saints Pères de notre Eglise [3].

Même doctrine encore dans la *Lettre des Patriarches* d'Orient en réponse à l'encyclique que leur avait adressée Pie IX en 1848. Il y est dit, entre autre choses de même nature :

Conservons la confession que nous avons reçue intacte d'aussi grands hommes, fuyant toute innovation comme une suggestion du démon ; celui qui accepte une innovation accuse d'insuffisance la foi proclamée orthodoxe. Mais cette foi a été marquée du sceau de la perfection, et n'est plus susceptible ni de diminution, ni d'augmentation, ni d'altération d'aucune sorte ; et quiconque ose exécuter, ou conseiller, ou préméditer un pareil acte, a déjà renié la foi de Jésus-Christ, s'est déjà soumis volontairement à l'éternel anathème comme blasphémateur du Saint-Esprit qu'il suppose avoir dog-

[1] Héfélé, *Histoire des conciles* (trad. franç., t. VI, p. 51.)

[2] *Introduction à la théologie orthodoxe*, p. 584, de la traduction française. La Lettre des Patriarches en réponse à Pie IX désigne encore ce conciliabule sous le nom de huitième concile œcuménique.

[1] Le P. Pierling, *La Russie et le Saint-Siège*, I, p. 21. Voir un autre fait curieux, p. 44.

[2] Macaire, ibid., p. 577.

[3] Ibid.

matisé d'une manière incomplète dans les Ecritures et par le ministère des conciles œcuméniques [1].

C'est toujours, on le voit, sous des termes différents, la même pensée de l'immobilité absolue du dogme depuis le septième concile œcuménique, qui se dégage de toutes ces citations que nous pourrions multiplier encore. Mais celles-ci suffisent pour montrer qu'en formulant son principe fondamental, l'encyclique de Constantinople n'est que l'écho de nombreuses voix échelonnées à travers les siècles et recevant toutes le ton de Photius.

Aussi ne faut-il pas s'étonner de rencontrer des auteurs orientaux qui, tirant la conclusion logique de ce principe, déclarent que la série des conciles œcuméniques a été à jamais close au VIIIe siècle, parce que la foi étant à jamais fixée depuis ce moment, le concile œcuménique est devenu inutile et sans objet.

C'est pour cela que des hommes très au courant de la situation religieuse de l'Orient chrétien, n'ont pas hésité à voir dans l'admission du principe en question, la plus grave de toutes les divergences religieuses entre l'Eglise orientale et l'Eglise latine [2]. Cela serait vrai, si cette divergence était aussi réelle qu'elle peut le paraître après les citations qui précèdent, c'est-à-dire, si on était vraiment en face d'un principe bien arrêté et unanimement admis par l'Eglise orientale elle-même. Mais il en est tout autrement, si, malgré le nombre de ses partisans échelonnés depuis Photius jusqu'au patriarche actuel de Constantinople, ce principe ne sort pas des limites d'une opinion personnelle, battue en brèche par la pratique courante et opposée de l'Eglise orientale elle-même. Il ne serait plus alors qu'une arme de circonstance entre les mains des adversaires de l'union, et une arme qui peut être aisément tournée contre eux, ainsi qu'on le verra plus loin. Nous allons montrer en attendant que le fameux principe ne saurait être attribué à l'Eglise orientale elle-même comme l'*ultima ratio* qui lui ferait repousser *a priori* toutes les avances en vue de l'union.

IV. *Le principe en question est-il admis par l'Eglise orientale elle-même comme une règle absolue et invariable ?*

Maintenant qu'on connaît l'origine du principe invoqué par le patriarche de Constantinople et l'usage qui en a été fait en plusieurs circonstances, il importe de se demander si l'Eglise orientale elle-même le reconnaît comme un principe absolu et invariable, à l'égal d'une définition dogmatique contre laquelle un chrétien ne peut aller sans erreur dans la foi, de telle sorte que, pour elle, toute croyance non définie par les sept premiers conciles œcuméniques doive nécessairement être repoussée comme erronée et étrangère au dépôt de la révélation. C'est bien dans ce sens que l'a entendu Photius, son premier auteur, et que l'ont entendu, après lui, ceux qui en ont fait usage, depuis l'astucieux auteur du schisme jusqu'au patriarche Anthime VII, signataire de l'encyclique.

Or il est aisé de se convaincre par l'histoire théologique de l'Eglise orientale non unie qu'elle n'a jamais, en fait, admis pratiquement ce fameux principe de Photius, qu'elle l'a au contraire ouvertement contredit par toute sa pratique et dans l'exposé officiel de sa croyance. D'où il résultera avec évidence que ce principe n'a été et n'est encore qu'une arme de combat, dans les mains de ceux qui veulent à tout prix le maintien de la scission ; que, par conséquent, il ne saurait être invoqué au nom de l'Eglise orientale elle-même comme exprimant sa véritable croyance sur un point de cette importance ; et que, conséquence non moins capitale, il ne constitue pas, entre les deux Eglises d'Orient et d'Occident, la divergence doctrinale fondamentale qu'on pourrait croire y trouver au premier abord.

Que Photius ait voulu lui donner cette signification d'une barrière infranchissable entre les deux Eglises, la chose paraît peu douteuse. Trop avisé pour ne pas prévoir que les légats, infidèles à leur mandat et en ce moment à sa pleine discrétion, seraient tôt ou tard désavoués par le Pape, et que sa réintégration sur le siège patriarcal serait combattue à Rome, le patriarche intrus, en faisant souscrire le décret préparé par lui, présenté au conciliabule de 880 et portant la prohibition que l'on sait, se mettait en possession d'un document officiel qui lui permettrait, le cas échéant, de s'insurger contre Rome et de se poser en défenseur de l'orthodoxie. Il ne pouvait ignorer, en effet, que Rome ne céderait pas sur la question du *Filioque* soulevée par lui après sa première condamnation par Nicolas Ier. Or un décret synodal, signé par les légats du pape, confirmant le symbole sans le *Filioque* et prohibant expressément toute addition ou définition dogmatique future, mettait Rome en contradiction avec elle-même, et permettait au patriarche de l'accuser d'innovation dans la foi et de la traiter en hérétique. Il se donnait ainsi le beau rôle aux yeux des populations, et d'accusé devenait accusateur. De fait on le voit se glorifier, avec une joie mal contenue et une emphase significative, au § 89 de ses *Questions mystagogiques*, d'avoir amené le pape, son très cher Jean, à souscrire le symbole sans le *Filioque*, dans la personne de ses légats. Si cette savante tactique ne sauva pas le patriarche intrus, elle fournit du moins aux héritiers de ses sentiments envers Rome une arme dont ils ne se sont pas fait faute d'user, et dont vient d'user largement le patriarche Anthime VII.

Heureusement l'Eglise orientale tout en restant dans la division provoquée par Photius, n'a pas voulu consentir à emprisonner sa doctrine dans les bornes par trop étroites des définitions des

[1] *Lettre des Patriarches d'Orient*, § xx.
[2] Voir en particulier M. Leroy-Beaulieu. *L'empire des Tsars et les Russes*, t. III, p. 65 et suiv.

sept premiers conciles. Elle a compris que se renfermer dans ces limites restreintes, c'était se condamner à ne pouvoir plus repousser aucune hérésie nouvelle, à ne pouvoir non plus formuler une croyance sur les points nombreux de l'Evangile et de la Tradition qui n'avaient été l'objet d'aucun examen de la part des sept premiers conciles.

Aussi la voit-on, après Photius, réunir des conciles dans lesquels on ne se fait pas faute, malgré le fameux principe en question, de mettre en discussion des points non encore définis, soit pour condamner des erreurs, soit pour formuler sa croyance. C'est ainsi que dans un synode de 1140, les évêques grecs réunis condamnent les erreurs du moine Constantin Chrysomale; que, trois années plus tard, des synodes, également tenus à Constantinople, condamnent deux évêques et un moine bogomiles; qu'en 1156 et 1157, de nouveaux synodes définissent un dogme relatif à la sainte Eucharistie; qu'en 1166 un grand concile détermine le sens dogmatique du texte : « Pater major me est, » et impose sa décision comme obligatoire, sous peine d'hérésie. Même procédé mis en œuvre dans les conciles tenus pour ou contre Grégoire Palamas et les Palamites.

Une preuve non moins frappante de ce fait que l'Eglise orientale n'a pas fait sien le principe de Photius, se trouve dans toutes les négociations qui ont eu lieu, à diverses époques, pour amener l'union des deux Eglises. D'abord, après l'expulsion de Photius l'union a été rétablie et a duré jusqu'à Michel Cérulaire, plus de cent cinquante ans, sans que Rome ait renoncé au *Filioque* et sans que le principe dont nous parlons, absolument incompatible avec cette union, ait été invoqué. Lorsque Michel Cérulaire lui-même lève de nouveau l'étendard de la révolte, il ne recourt nullement au principe de Photius pour légitimer sa conduite, et n'attaque tout d'abord que les azymes et quelques pratiques sans importance; preuve incontestable que le fameux principe était oublié depuis longtemps dans l'Eglise orientale. Les longs débats oraux et écrits entre les Grecs, le cardinal Humbert et le pape Léon IX, n'y font jamais la moindre allusion.

Même au temps de l'empire latin de Constantinople, alors que l'empereur grec s'était réfugié à Nicée, malgré l'exaspération produite en Orient par cette prise de possession des latins, des conférences préparatoires à un projet d'union ayant été tenues entre les envoyés du pape et les évêques grecs, il n'y fut jamais question du principe mis en avant par Photius, et si on discuta longuement sur le *Filioque*, on ne mit jamais en doute le pouvoir de l'Eglise de recourir à de nouvelles définitions dogmatiques, après les sept premiers conciles.

Il en fut encore de même au concile de Lyon où fut conclue l'union, et soit dans les longs pourparlers qui précèdent, soit même dans les longues controverses qui agitèrent Constantinople à la suite de cette union, et qui finirent par une nouvelle rupture, on ne se prévalut jamais de la prétendue impossibilité de nouvelles définitions dogmatiques.

Que si, au concile de Florence, Marc d'Ephèse, le seul tenant obstiné du schisme, se réfère, pour rejeter le *Filioque*, au principe de Photius, il est le seul de tous les grecs présents à cette auguste assemblée à lui attribuer de l'importance : tous les autres le laissent dans l'ombre et le condamnent manifestement, par leur conduite au concile et par leur adhésion à l'union. Il est donc bien hors de doute que l'Eglise orientale elle-même n'a jamais admis le principe que les sept premiers conciles avaient tout défini, et que l'ère des définitions dogmatiques était rigoureusement close à la fin du IXe siècle.

Ces faits que nous ne pouvons qu'indiquer ici, pour ne pas donner à ce travail une trop longue étendue, suffisent amplement à démontrer que l'Eglise orientale ne saurait être rendue solidaire de la manœuvre plus ou moins loyale de quelques-uns de ses membres. Mais on nous pardonnera d'insister encore, en appelant en témoignage deux documents qui, aux yeux des Orientaux non unis, ont une importance tellement considérable qu'ils ont servi, depuis leur rédaction, et servent encore aujourd'hui de base à tout l'enseignement théologique de l'Eglise *orthodoxe*, en Russie et ailleurs. Comme la suite de ce travail invoquera souvent leur autorité, il est peut-être utile d'en donner une idée un peu plus complète aux lecteurs, en laissant parler un auteur russe bien connu. Voici donc ce que dit Macaire dans son *Introduction à la théologie orthodoxe*, de ces deux documents :

Les expositions générales de la foi les plus connues sont deux confessions de la foi orthodoxe composées pour servir de guide à tous les orthodoxes.

a) L'une, qui parut à Kiew, vers le milieu du XVIIe siècle (en 1640), ayant pour objet de mettre en garde la pureté de l'orthodoxie contre les opinions des Luthériens et des Calvinistes, et plus encore contre celles des catholiques Romains et des ci-devant Grecs-unis. C'est la *Confession orthodoxe de l'Eglise catholique et apostolique d'Orient*. Elle fut examinée d'abord au synode de Kiew, et bientôt après, en 1643, au concile de Jassy. Ensuite, elle fut revue et approuvée par les quatre patriarches d'Orient, et admise à l'unanimité par toute l'Eglise grecque. Enfin elle fut approuvée et confirmée, pour toute l'Eglise russe, par les patriarches Joachim en 1685 et Adrien en 1696, qui alla même jusqu'à donner à ce livre le nom d'*inspiré*, mais nullement dans le sens rigoureux du mot; puis par le très saint synode dirigeant de toutes les Russies : celui-ci non content d'avoir publié ce livre à plusieurs reprises, pour servir de manuel à tous les orthodoxes, confirma, en 1840, une ordonnance spéciale de l'ancienne commission des écoles ecclésiastiques, prescrivant de l'enseigner dans les classes inférieures de tous les séminaires, etc.

b) L'autre confession mentionnée parut dans la seconde moitié du même siècle, en 1672, au concile de Jérusalem; elle avait particulièrement pour but de préserver la pureté orthodoxe des erreurs des calvinistes, et elle fut publiée sous ce titre : *Exposition de la foi orthodoxe de l'Eglise d'Orient*. Tous les saints patriarches et tous les autres prélats de l'Eglise d'Orient confirmèrent la vérité et la pureté de cette exposition, lorsqu'ils l'expédièrent en 1723, en réponse aux chrétiens de la Grande-

Bretagne, comme la vraie exposition et philosophie de la foi orthodoxe, et la communiquèrent, en même temps et dans le même but, à notre saint Synode. Le saint Synode de toutes les Russies accepta et certifia lui-même cette confession, par la publication qu'il en fit dans sa langue en 1838, sous ce titre : *Lettre des Patriarches de l'Eglise orthodoxe et catholique sur la foi orthodoxe*, pour servir de guide à tous les orthodoxes; enfin, en 1845, il ordonna qu'on la distribuât sans rétribution à tous les élèves ecclésiastiques, pour leur ordinaire usage, soit dans les séminaires, soit après leur sortie [1].

Ce passage d'un théologien russe qui jouit d'une très grande considération en Russie, où son ouvrage a été couronné par l'Académie des sciences et a valu à son auteur les plus flatteuses distinctions, en Grèce où en a été publiée une traduction abrégée, et même en Orient où la partie relative aux sacrements a été traduite en arabe, ne peut laisser subsister aucun doute sur l'autorité attribuée aux deux confessions de foi dont il est ici question.

La première a eu pour auteur Pierre Mogilas, métropolitain de Kiew, et a été ensuite revue par Mélèce Syrigus au synode de Jassy en Moldavie, tenu ainsi que le dit Macaire en 1643. Editée d'abord en langue russe, elle le fut ensuite en grec, en latin et en d'autres langues. La seconde se trouve dans le tome XI[e] de Hardouin, et les deux ont été réunies avec plusieurs autres documents en latin et en grec dans une édition publiée par Kimmel en 1850, sous le titre de : *Monumenta fidei Ecclesiæ Orientalis.*

Or ni l'un ni l'autre de ces deux monuments de la croyance de l'Eglise orientale ne fait la moindre allusion au principe de Photius ; ni l'un ni l'autre ne donnent l'évolution dogmatique de l'Eglise comme irrémédiablement terminée au IX[e] siècle ; aucun des deux ne se contente de l'exposition des vérités définies par les sept premiers conciles, mais l'un comme l'autre proposent à la croyance commune tout un ensemble de doctrines dont ne s'étaient point occupés ces sept conciles, surtout pour répondre aux multiples erreurs du protestantisme qui, on le sait, travaillait activement, à cette époque, à envahir l'Eglise orientale.

On voit combien il serait faux de dire que le principe sur lequel est basée l'encyclique nouvelle du patriarche de Constantinople, représente le vrai sentiment de l'Eglise orientale elle-même, et constitue, par son opposition aux principes reçus en Occident, la divergence doctrinale la plus importante entre les deux Eglises.

V. *Valeur théologique de ce principe.*

Ici la tâche est aisée et les longs développements ne sont pas nécessaires. Il est d'abord évident que ce principe, en raison même de son origine, ne peut jouir de l'autorité de la chose jugée. Formulé dans un synode toujours rejeté par l'Eglise catholique et même, nous l'avons déjà dit, par l'Eglise orientale non unie, il ne peut avoir aucune valeur conciliaire d'aucune sorte. Etant donné, d'autre part, qu'il a été toujours méconnu dans l'Eglise catholique et pratiquement violé, dans tout le cours des siècles, par l'Eglise orientale, il ne peut pas davantage être question d'arguer en sa faveur de l'autorité de fait que confère à une vérité son admission dans et par l'Eglise. On peut conclure de cette double observation qu'il y a, en fait, conformité de vues entre l'Eglise catholique et l'Eglise orientale pour le rejet de ce principe, au lieu de trouver en lui, ainsi qu'on l'a prétendu, la divergence doctrinale la plus importante qui les diviserait toujours.

Mais bien plus, il n'est pas besoin de longues réflexions pour se convaincre que son énoncé seul implique contradiction. Puisque, en effet, il proclame qu'on ne doit admettre que les seules définitions des sept premiers conciles œcuméniques, ou bien il a été lui-même défini par l'un ou par l'autre de ces sept conciles, ou bien il ne l'a pas été du tout et il n'est même pas susceptible de l'être, puisque dans l'hypothèse, l'ère des définitions dogmatiques était close avant qu'il fut formulé. Or, il est bien certain qu'aucun des sept premiers conciles n'a défini le principe imaginé par Photius, longtemps après le second concile de Nicée. Ce n'est donc et ce ne peut être jamais qu'en vertu d'une pétition de principe qu'il est considéré par ceux qui l'invoquent comme une vérité incontestable ; mais pour quiconque veut raisonner il sera toujours nul et de nulle valeur, à moins que l'autorité légitime ne le définisse un jour : ce qui, évidemment, ne peut arriver, car le définir serait par là même le nier tel qu'il a été formulé puisque ce serait accomplir un acte doctrinal qu'il réprouve. Tel est rigoureusement le cercle vicieux dans lequel se meut notre pseudo-principe et qu'il ne peut franchir.

Autre conclusion non moins intéressante à relever. Dès lors que le principe sur lequel se sont appuyés jusqu'ici les partisans déterminés de la désunion pour accuser l'Eglise romaine d'innovation, n'a pas été formulé par un des sept conciles œcuméniques reconnus seuls légitimes, il n'est lui-même qu'une *innovation* des mieux caractérisée cette fois, et malgré sa fausseté manifeste il conserve du moins la force suffisante pour se retourner contre ses auteurs, comme argument *ad hominem*, et les condamner sans retour. Mais venons-en à la preuve directe de la fausseté du principe entendu dans le sens que lui a donné Photius et, après lui, l'encyclique de Constantinople. Il suffit de jeter un coup d'œil sur ce principe pour se convaincre de la confusion qu'il établit entre *l'indéfectibilité* et *l'immobilité* de la doctrine, entre le *progrès* dans l'Eglise toujours vivante et *l'innovation* dans les principes. Il aurait suffi au patriarche de Constantinople pour faire cette distinction de citer en entier le canon de Vincent de Lérins qu'il ne cite qu'en partie. Tout le monde sait, et les sept premiers conciles en sont la preuve la plus manifeste, que certaines

[1] MACAIRE, *Introduction à la Théologie orthodoxe.* Traduction française, p. 604 et suiv.

vérités n'étaient contenues qu'implicitement dans la révélation et la tradition apostolique ; que d'autres ont été transmises au commencement avec peu de clarté et sont restées comme dans l'ombre ; que d'autres enfin n'ont été proposées que comme en passant et sans insistance de la part des prédicateurs, parce qu'aucune nécessité ne les obligeait d'insister.

Or, il est manifeste que les vérités contenues dans l'une ou l'autre de ces trois catégories ont pu n'être pas bien saisies tout d'abord, être même mises en discussion et révoquées en doute au sein de l'Eglise tant que celle-ci ne les avait pas clairement proposées et définies, ou tant que la discussion n'avait pas amené un consentement unanime de la part de tous les membres de l'Eglise. Il devait donc arriver et il est arrivé de fait qu'un certain nombre de vérités contenues certainement dans le dépôt de la révélation, mais non encore expressément et clairement formulées, ont été crues tout d'abord de foi *implicite* seulement en vertu de cette profession générale. « Je crois tout ce que Dieu a révélé à son Eglise, » et qu'elles ne sont devenues claires, certaines et objet *explicite* de la foi universelle que dans la suite des temps, lorsqu'est intervenue la définition de l'Eglise motivée par les circonstances, surtout par les négations des hérétiques.

Ces définitions subséquentes de l'Eglise ne sont, on le conçoit, ni une *innovation* ni un *changement* dans la foi, mais un *progrès* dans la connaissance et la croyance de la vérité révélée : progrès qu'atteste toute la tradition non moins que la pratique constante de l'Eglise, qui n'est pas limité à une époque donnée, mais qui est susceptible de se produire tant que restera une vérité contenue dans le dépôt de la révélation à éclaircir et à rendre plus manifeste.

Il suffit à notre but d'avoir indiqué le principe de solution ; nos lecteurs trouveront les développements qu'ils pourraient désirer dans les traités de théologie : ils pourraient consulter utilement pour cela les *Etudes sur les constitutions du Concile du Vatican* de l'abbé Vacant, tome II, p. 288 et suivantes.

VI. *Parti qu'on peut tirer pour l'union du principe de l'Encyclique.*

Nous ne pouvons pas terminer cette étude, malheureusement trop rapide, du principe sur lequel s'appuie toute la lettre de Constantinople, après tous les partisans résolus de la division, sans mettre en évidence une conclusion qui en découle pour tout esprit non prévenu, si on veut l'entendre non pas dans le sens faux que lui ont donné ses auteurs, mais dans le sens vrai qu'il est susceptible d'avoir et que nous avons indiqué en commençant. Ce sens est qu'il faut garder *sans y rien retrancher* la doctrine définie par l'Eglise des sept premiers conciles, mais sans exclure la possibilité de définitions ultérieures.

Tout catholique, avons-nous dit, souscrit sans peine au principe ainsi entendu et il cesserait d'être catholique s'il n'y souscrivait pas. L'Eglise romaine et l'Eglise orientale sont donc bien d'accord sur ce point important : que le dogme défini par les sept premiers conciles est désormais à l'abri de tout *retranchement* quel qu'il soit.

Or, — et c'est là ce qu'il est intéressant de faire ressortir, — jamais l'Eglise orientale, pas plus au commencement de la division que dans la suite des siècles jusqu'à la présente encyclique de Constantinople, n'a accusé l'Eglise romaine d'avoir *retranché* quoi que ce soit à cette croyance commune, définie par les sept conciles œcuméniques des neuf premiers siècles. Elle tient donc la foi de l'Eglise romaine aussi pure que la sienne sur toutes les vérités fondamentales qui ont fait l'objet des définitions de ces conciles et reconnaît là un terrain commun sur lequel l'entente règne et a toujours régné, sur lequel par conséquent l'union n'est pas à faire mais a toujours existé.

Que si l'on veut maintenant rapprocher de cette constatation le fait que l'Eglise orientale n'admet, ainsi que le prétendent ceux des siens qui entrent en conflit avec Rome, comme dogme imposé à la croyance commune que les définitions des sept premiers conciles, il en résulte cette conclusion manifeste : que les orientaux ne peuvent, sans aller contre leurs propres principes, accuser d'erreur dans la foi l'Eglise romaine ; que par conséquent ils ne peuvent, sans s'arroger une autorité qu'ils ne reconnaissent pas à leur Eglise et qu'ils déclarent être le propre du concile œcuménique, relever aucune divergence dogmatique vraiment telle, autrement que comme question controversée et dont il faudrait chercher la solution dans un concile qui seul pourrait la trancher. Au fait, on verra dans la suite de cette étude que l'Eglise orientale n'a pas de doctrine vraiment fixe et invariable sur les points contestés : c'est là une constatation qu'il suffit d'avoir énoncée ici, mais dont l'importance n'échappe à personne. Il en résulte en effet que le conflit doctrinal n'existe pas d'Eglise à Eglise, mais qu'on est simplement en face d'opinions individuelles, déjà bien des fois soumises à l'examen et tranchées par l'autorité compétente quoique non reconnue aujourd'hui par l'Eglise orientale.

Il nous faudra dans un prochain article aborder l'exposé historique des divergences soulevées depuis l'origine de la division en commençant par la principale, celle que Léon XIII a appelée la seule importante : la constitution même de l'Eglise.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Après la réponse de la S. C. du Concile du 21 juillet 1888 à un curé du diocèse d'Annecy, peut-on regarder comme licite une défense générale prohibant toute première communion solennelle avant le 20 mai de chaque année ?

2° La fixation d'un *minimum* d'âge pour la première communion peut-elle se concilier avec la même réponse ?

R. — Plusieurs fois, nous avons étudié la décision du 21 juillet 1888. En parcourant les tables à l'article *premières communions* il est facile de voir tout ce que nous en pensons. N'ayant donc rien autre chose à ajouter, nous nous serions contenté de renvoyer à ces articles, si nous n'avions trouvé dans la *Revue canonique* [1] une série d'articles fort étudiés sur ce sujet, dus à la plume de M. l'abbé Piffaut, vicaire à la cathédrale d'Autun, docteur en théologie et en droit canon. Comme la décision d'Annecy y est commentée, nous ferons de larges emprunts à la *Revue canonique*. Elle nous encourage d'ailleurs à entrer dans cet esprit de fraternité, puisqu'elle reproduit nos *Congrégations romaines*, nous donnant ainsi la préférence sur toutes les autres revues qui abordent ce sujet.

Déjà avant le concile de Trente, la coutume avait aboli la communion des petits enfants, et le IVe concile de Latran était venu sanctionner de son autorité ce nouvel état de choses, en même temps qu'il déterminait approximativement l'époque à partir de laquelle chaque fidèle était tenu de communier : « Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia solus sua peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti, et injunctam sibi pœnitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiæ sacramentum. »

L'âge n'étant que vaguement indiqué dans ce texte, il se forma deux courants d'opinions : l'un identifiant l'âge de raison et l'âge de discrétion en ce qui concerne la participation aux sacrements, l'autre les distinguant.

Vasquez est un des tenants les plus affirmatifs de la première opinion : « Si puer semel ad hunc usum rationis pervenerit, statim ipso jure divino ita obligatur, ut Ecclesia non possit ipsum omnino liberare [2]. »

Les défenseurs de la seconde opinion ont pour eux de très fortes autorités et d'excellentes raisons. Saint Liguori expose fort bien le principal motif de la distinction entre les deux âges, lorsqu'il dit : « Anni discretionis intelligendi sunt respective ad rationem materiæ, nempe cum quis pervenerit ad discretionis annos pro confessione, confiteatur ; quando ad discretionis annos pro communione, communicet [1]. »

Tout en étant d'accord pour établir une différence entre l'âge de raison et celui de discrétion, les partisans de la deuxième opinion ne s'entendent pas lorsqu'il s'agit de préciser l'âge de la première communion. Saint Charles Borromée n'exige que neuf ou dix ans ; saint Thomas indique onze ou douze ans ; Suarez et à sa suite Benoît XIV placent les limites extrêmes entre dix et quatorze ans, du moins pour les cas ordinaires ; car, avec beaucoup de sagesse, ils pensent que la limite doit être abaissée en faveur des enfants malades pour qu'ils puissent recevoir le viatique ; saint Liguori conseille également cette manière d'agir vis-à-vis les enfants malades, mais pour les bien portants, il n'ose rien décider quant à leur âge.

Si des auteurs approuvés nous passons à l'examen même des documents officiels, nous voyons, par exemple, le concile de Trente varier sur les termes employés. Dans le IVe chapitre de la XXIe session, il se sert des mots *usu rationis carentes* pour déclarer que les petits enfants ne sont pas astreints au précepte de la communion, tandis que dans son quatrième canon de la même session, il use de l'expression *annos discretionis* pour désigner l'âge à partir duquel ces mêmes petits enfants sont obligés de communier. Cet emploi successif des mots *raison* et *discrétion* montre bien que le concile ne voulait pas dirimer la controverse. — Le Catéchisme du Concile de Trente et le Rituel romain se servent d'expressions plus générales encore : « Qua vero ætate pueris sacra mysteria danda sint, nemo melius constituere poterit quam pater et sacerdos cui confitentur peccata ; ad illos pertinet explorare et a pueris percunctari an hujus admirabilis sacramenti cognitionem aliquam acceperint et gustum habeant [2]. »

Et puisque cette question de la première communion nous intéresse surtout par la manière dont elle est comprise en France, il n'est pas un seul de nos derniers conciles provinciaux qui ait précisé l'âge d'admission à la première communion. Beaucoup gardent le silence sur ce point, ou bien recommandent de ne pas trop faire attendre les enfants ; d'autres (Reims 1850, Rennes 1851) renvoient aux statuts synodaux de chaque diocèse ; celui d'Albi en 1850 ose un peu plus et fixe (titre v, déc. 5) entre 10 et 12 ans l'âge de la première communion ; celui de Rouen en 1850 avait été plus hardi et avait exigé 12 ans révolus pour l'admission des enfants. Mais le 15 mars 1851, la sacrée Congrégation du Concile en revisant les décrets biffa cette disposition exclusive et lui substitua les termes généraux du Catéchisme romain.

Les coutumes locales se chargeaient d'ailleurs de suppléer au silence de la jurisprudence, et à défaut d'entente générale (chose bien désirable

[1] Janvier 1898, p. 176 et suivantes.
[2] In III part. S. Thom. Disp. 214, c. 4.

[1] *Theol. mor.*, VI, 301.
[2] Catech. Trid. *de Euch.*, p. 68.

cependant) le clergé de nombreux diocèses se conformait aux ordonnances épiscopales réglant la matière. Un fait récent est venu avec éclat confirmer cette ligne de conduite.

Dans une lettre pastorale du 2 février 1887, Mgr Isoard, évêque d'Annecy, rappelait diverses prescriptions qu'il avait formulées au sujet de la première communion ; en particulier il exigeait deux années de catéchisme et 12 ans révolus pour l'admission des enfants à la première communion solennelle, et défendait d'accomplir cette cérémonie avant le 20 mai de chaque année. Un curé ne voulut pas se conformer à ce mandement et fut cause que l'affaire vint en cour de Rome, devant la Congrégation du Concile. Il serait intéressant de rapporter le *folium* entier de cette question ; nous ne pouvons qu'en résumer les meilleurs arguments.

— En faveur du curé, on fait valoir le vague et l'incertitude qui se dégagent des documents que nous avons nous-même signalés dans les pages précédentes. Les autres raisons sont trop faibles pour nécessiter une mention spéciale.

— Voici maintenant une brève analyse de la plaidoirie en faveur de l'évêque. A cette question : Y a-t-il eu abus de pouvoir ? l'avocat répond : non, parce que la juridiction épiscopale s'étend à tout le diocèse et porte sur les prêtres aussi bien que sur les fidèles, d'autant mieux qu'en la matière présente la bulle *Etsi minime* de Benoit XIV ordonne aux évêques de prendre des soins tout particuliers relativement à la formation chrétienne des enfants, et à cet effet leur recommande de tracer aux curés une ligne de conduite très précise.

S'il n'y a pas eu abus de pouvoir, du moins les règles de la prudence ont-elles été observées ? — Oui, parce qu'il est malheureusement trop évident que soit au foyer, soit à l'école, l'instruction religieuse est souvent insuffisante, nulle, parfois même remplacée par une hostilité ouverte. Donc il est nécessaire que la première communion, l'unique acte vraiment religieux de beaucoup de vies, soit précédée d'une sérieuse préparation. De là nécessité de fixer un âge minimum, et d'assurer un temps convenable pour les catéchismes.

Enfin l'avocat fait remarquer que le mandement incriminé n'a rien de surprenant, puisque dans toute la France les choses se passent de même, et que loin d'être substantiellement opposée à l'esprit de la loi, cette manière d'agir rentre dans l'exception prévue par le législateur, lorsque après avoir obligé tout fidèle à communier à partir de l'âge de discrétion, il ajoute : *Nisi forte de proprii sacerdotis consilio ob aliquam rationabilem causam ad tempus, ab hujusmodi perceptione duxerit abstinendum* [1].

A ce plaidoyer, la *Nouvelle Revue théologique* [2] ajoute une remarque judicieuse : Quel est dans le cas présent le *proprius sacerdos* ? C'est d'abord le curé ; mais l'est-il à l'exclusion de l'évêque ? Non, puisque celui-ci a juridiction ordinaire dans tout son diocèse. Lors donc que, en vertu de sa charge de pasteur, il porte une loi, il y a immédiatement pour lui, d'après les règles du droit, une présomption qui oblige ses inférieurs à se conformer à sa direction, à moins de preuve évidente du contraire.

Qu'il nous soit permis à notre tour d'ajouter un mot. De ce qui précède il résulte que dans le cas présent il y a un double *proprius sacerdos*. Pour mieux comprendre cette dualité, considérons la double situation de l'évêque et du curé. L'un par sa haute dignité et par le territoire plus grand confié à sa garde, ne peut entrer dans le détail de la vie de chacun de ses diocésains ; mais par contre, placé en sentinelle vigilante, il est mieux à même de connaître les dangers qui peuvent menacer, même de loin, la sécurité du troupeau tout entier ; en d'autres termes, le bien général est plus de son ressort que le bien particulier. Le curé, au contraire, par sa modeste situation est davantage en contact avec ses ouailles et sait mieux ce qui convient à chacune d'elles ; mais d'autre part son horizon ne s'étendant pas toujours hors des limites de sa paroisse, il est moins à même de connaître la direction des affaires générales. Lors donc que l'évêque portera un décret pour le bien général (et c'est tout à fait notre cas ici), il sera le *proprius sacerdos* prévu au concile de Latran, et en principe son ordonnance devra être fidèlement observée par tout son clergé. Mais, si par suite de la connaissance concrète qu'il a des enfants confiés à sa garde, un curé jugeait le règlement épiscopal vraiment nuisible au bien de tel enfant, à son tour il serait le *proprius sacerdos* capable de prononcer dans tel cas particulier, non pour différer, mais pour devancer l'obligation du précepte de la communion, et cela à l'encontre même du mandement épiscopal. C'est d'ailleurs ce qui ressort de la décision de la sacrée Congrégation du Concile en date du 21 juillet 1888, sauf une exception très légitime faite par le Saint-Père, le 23 du même mois, en faveur de la première communion solennelle, cérémonie réservée au seul curé.

Voici en quels termes l'évêque d'Annecy transmit cette décision à son clergé :

Au doute proposé : *An decreta episcopi Anneciensis sint confirmanda vel infirmanda in casu ?* la sacrée Congrégation a répondu : *Affirmative ad primam partem juxta modum. Modus est ne episcopus parochos prohibeat ab admittendis ad primam communionem iis pueris de quibus certo constat eos ad discretionis ætatem juxta conciliorum Lateranensis IV et Tridentini Decreta pervenisse. — Sanctissimus vero in audientia diei 23 Julii jussit declarari verba ad primam communionem, esse intelligenda ad exclusionem primæ communionis in forma solemni.* — Le sentiment du Saint Pontife sur ces matières nous était bien connu ; cependant l'extrême concision de la réserve faite par son ordre pouvait laisser quelques doutes dans certains esprits. Nous avons donc demandé de nouveaux éclaircissements, et le Cardinal préfet de la sacrée Congrégation du Concile a bien voulu les formuler ainsi : « Le curé peut donner la sainte communion à un enfant qu'il regarde comme suffisamment ins-

[1] Later. IV, cap. XXI.
[2] T. XXI, p. 28.

truit et qu'il dit avoir l'intelligence de l'acte qu'il accomplit, mais d'une manière privée et sans aucune solennité ou publicité. Mais quand il s'agit de donner la sainte communion aux enfants en la forme publique et solennelle qui est usitée dans les Eglises de France, le curé doit se conformer à l'ordonnance épiscopale. » Nous avions nous-même et à peu près dans les mêmes termes, posé cette exception.

Ajoutons qu'il est à désirer que cette exception soit rare, car étant donné la coutume existante et l'état des esprits dans notre pays, les premières communions solennelles ont bien plus d'édification pour le présent et de portée pour l'avenir.

Q. — Quelle doit être la conduite d'un confesseur à l'égard d'une personne qui s'est montrée pendant un certain temps d'une nature assez calme, mais qui depuis quelques mois se livre à des accès de colère, blasphème, etc., qui s'accuse de ces fautes, mais tout en disant : « C'est plus fort que moi ! » et que l'on dit hystérique ?

Le confesseur a-t-il bien fait de lui refuser l'absolution, parce qu'il la voyait habitudinaire ? Cette conduite du confesseur l'a découragée, lui a fait abandonner les sacrements, et l'a rendue triste. Cette personne est-elle responsable de ses actes ? Quelle direction faut-il lui donner ?

R. — Il n'est guère possible de juger ce cas sans connaître bien la personne. Nous n'examinerons pas si elle est récidive, ou habitudinaire, ou ni l'un ni l'autre, parce que les données nous manquent. Toutefois le confesseur nous semble n'être pas entré dans la vraie voie.

Bien qu'elle se laisse aller à la colère et au blasphème, il y a néanmoins de sa part une volonté contraire se manifestant par le déplaisir qu'elle éprouve des tentations auxquelles elle succombe, et par le regret qu'elle en conçoit après ces échappées. Et dans le moment même où elle succombe, il semble qu'il y ait en elle une lutte entre la tentation et la volonté : elle se dit poussée par une furie à laquelle elle voudrait résister.

Le confesseur, malgré ses rechutes, pouvait lui tenir compte de ces dispositions, si elles sont sincères, comme il le semble.

De plus il y avait lieu pour lui de chercher quelle est cette force qui la pousse. Est-ce simplement sa disposition maladive ? Est-ce une espèce d'obsession diabolique ? Sont-ce ces deux causes réunies ? Il n'est pas rare, en effet, que le démon abuse de la maladie, et surtout de ce genre de maladie, contre les personnes qui en sont atteintes.

Si c'est la maladie seule, sans être complètement innocente des actes de colère et blasphème qu'elle se reproche, elle est moins coupable qu'elle ne le serait si elle était saine d'esprit et de corps. Elle devrait être traitée, à titre de malade, avec beaucoup plus de commisération que de rigueur. Au lieu de lui refuser l'absolution, il faudrait l'encourager à résister davantage, la disposer à faire des efforts, l'absoudre et lui accorder de communier pour être plus forte.

Si le démon a sa part, et surtout la part principale, dans l'espèce de violence qu'elle subit, elle est encore moins coupable et a plus grand besoin de la grâce des sacrements. On pourrait lui conseiller aussi l'emploi des sacramentaux, de la médaille bénite de saint Benoît, et autres semblables moyens.

Il y aurait lieu, en tout cas, de veiller à ce qu'elle ne tombe pas dans le découragement et n'abandonne pas la lutte. Si on la laisse sans secours pour se soutenir, il est à craindre qu'elle ne se laisse aller sans retenue à toutes les tentations et ne fasse même plus usage de la prière, ce grand et nécessaire moyen d'obtenir la grâce. Son état pourrait alors devenir désespéré.

Pour toutes ces raisons, il y aurait lieu de la traiter avec douceur et de ne pas lui refuser la grâce des sacrements, en la disposant toutefois à les recevoir avec les dispositions suffisantes.

Q. — 1° Ne trouvez-vous pas que les règles de l'Index n'obligeant que ceux qui les connaissent, n'atteignent guère, de fait, que les prêtres, par conséquent ceux-là seuls pour lesquels il y aurait de moindres inconvénients à lire les livres prohibés ?

2° Est-il nécessaire, est-il prudent d'instruire les fidèles — je veux dire les paroissiens — sur le chapitre de l'Index ?

3° La lecture des journaux qui attaquent la foi et les mœurs est défendue. C'est général et forcément un peu vague. Pour préciser, tels grands journaux parisiens et tant de petites feuilles radicales que tout le monde connaît bien pour ne se laisser arrêter par aucune hérésie, aucun blasphème, aucune malpropreté, peuvent-ils être lus, je ne dis pas habituellement, mais à l'occasion, une fois en passant ?

Un prêtre ne peut-il ouvrir le journal impie qui parle mal de lui, d'un de ses confrères, de sa paroisse, etc. ?

R. — Ad I et II. Ici, vénéré confrère, nous n'avons pas voix au chapitre et nous nous inclinons, sans regret d'ailleurs, devant les intentions des Souverains Pontifes qui ont établi les règles de l'Index pour tous les hommes et qui désirent qu'elles soient observées de tous. Lisez le prologue de la nouvelle législation de l'Index et vous y retrouverez à chaque ligne la pensée que nous exprimons. Nous citons ces passages :

Les habiletés de nos ennemis et leurs moyens de nuire sont certes variés et innombrables ; au premier rang est une dangereuse intempérance qui fait publier et répandre dans les masses de pernicieux écrits. On ne peut, en effet, rien concevoir de plus funeste ni de plus corrupteur pour les esprits que ce mépris public de la religion et cet exposé des nombreux appâts du vice. Aussi dans la crainte d'un si grand mal, l'Eglise, gardienne vigilante de la foi et des mœurs, a vite compris qu'il fallait prendre des mesures contre un tel fléau ; *c'est pourquoi sa constante préoccupation a été de détourner les hommes, autant qu'elle le pouvait, de ce terrible poison qu'est la lecture des mauvais livres.*

Et un peu plus loin :

Si l'on tient compte de l'époque, de la constitution actuelle et des mœurs des peuples, la demande de tous ces évêques (au concile du Vatican) n'avait rien que de légitime et de conforme à la maternelle charité de l'Eglise. En effet, étant donnée la marche si rapide des

esprits, il n'est aucun point du vaste champ des sciences où les écrivains ne fassent de trop libres incursions ; de là ce flot quotidien de livres néfastes. Et ce qui est plus grave, c'est non seulement la complicité des lois civiles pour un si grand mal, mais la liberté sans borne qu'on leur accorde. *Il en résulte d'une part que beaucoup d'esprits abandonnent la religion ; d'autre part qu'on peut impunément lire tout ce qu'on veut...* Pour remédier à ces maux, nous avons adouci ces règles, *de sorte qu'il ne soit ni difficile, ni pénible de s'y conformer pour tout homme bien disposé.*

Ajoutons encore, pour bien faire comprendre l'esprit du Saint-Siège, ce passage emprunté à l'article 21 : « Que les Ordinaires aient soin, lorsque besoin sera, *d'avertir opportunément les fidèles du danger de cette lecture et de ses conséquences funestes.* » — *Roma locuta est !*

Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à la conclusion suivante du *Canoniste contemporain* : « Les Ordinaires et leurs auxiliaires dans la charge des âmes, *curés et confesseurs, devront apporter tous leurs soins* à prémunir les fidèles qui leur sont confiés contre le danger des mauvaises lectures [1]. »

Ad III. La vingt-unième règle de l'Index est ainsi conçue : « Diaria, folia et libelli periodici, qui religionem aut bonos mores *data opera* impetunt, non solum naturali, sed etiam ecclesiastico jure proscripti habeantur. » On l'a traduite : « Les journaux, feuilles et revues périodiques, qui attaquent à dessein la religion ou les bonnes mœurs, devront être tenus pour proscrits non seulement en vertu du droit naturel, mais aussi en vertu du droit ecclésiastique. »

Il y a donc là une double prohibition. D'abord celle du droit naturel, basée sur le danger que peut faire courir à l'âme la lecture des attaques contre la religion ou les bonnes mœurs, et qui cesse avec lui. Dans le cas qui nous est soumis, ce danger n'existe pas ou peut facilement être éloigné ; il suffit en effet de se borner à la lecture de l'article qui contient les attaques.

Quant à l'obligation de la loi positive, elle demeure alors même que celle de la loi naturelle a cessé. S'applique-t-elle à un numéro *isolé* d'un journal ordinairement mauvais, que l'on a d'ailleurs des motifs sérieux d'ouvrir ?

Il faut que nous rappelions quelques principes généraux, afin d'en déduire des conclusions pratiques.

I. Tous les auteurs sont d'avis que cette défense admet la *légèreté de matière* et que, de ce côté, la faute peut n'être que *vénielle*.

II. Tous enseignent aussi que ce n'est pas seulement à la quantité des lignes qu'il faut regarder, mais encore et surtout à leur contenu. Si ouvrant un livre condamné et tombant sur un passage qui attaque directement la religion ou les bonnes mœurs, etc., en un mot, sur un de ces passages pour lesquels le livre est prohibé, vous le lisez, fût-il composé de quelques lignes, vous commettez une faute *grave*. Si, au contraire, vous tombez sur un passage indifférent ou anodin, au point de vue doctrinal, vous pourrez être excusé de péché mortel en le lisant, alors même qu'il contiendrait une page.

III. Les auteurs récents enseignent encore que pour les ouvrages prohibés, à l'exception de ceux qui traitent de la religion *ex professo* et dont l'auteur n'est pas catholique, on peut admettre comme probable que si les passages erronés ont été effacés, le reste du livre est permis. On considère aussi comme non défendus les extraits choisis de ces livres.

IV. Enfin l'article 25 de l'Index nouveau reconnaît aux évêques le pouvoir d'accorder des permissions pour des livres déterminés et dans des cas urgents.

Après ces préliminaires, la solution est facile. Plusieurs hypothèses peuvent être faites.

1° Vous avez la certitude morale que, par exception, le n° du journal qui vous attaque ne contient rien contre la religion, la foi ou les bonnes mœurs. Vous pouvez alors l'ouvrir et y lire déjà les attaques dirigées contre vous. Irez-vous jusqu'à lire le journal entier ? Une opinion *probable* vous le permettrait, parce qu'un numéro de journal indemne peut être regardé comme des feuilles anodines arrachées à un livre mauvais. Toutefois, il ne faut pas oublier, selon la remarque de la *Revue des sciences ecclésiastiques*, le scandale que ces lectures « produisent sur ceux qui en sont témoins ; toutefois, ajoute-t-elle, la faute varie nécessairement suivant les circonstances. Un abonné est plus coupable que le lecteur d'un simple numéro ; un prêtre, un homme instruit et important causera plus de scandale qu'un simple fidèle, qu'un ignorant ; enfin tous les journaux impies ou immoraux ne le sont pas tous également. Pour être excusé de toute faute, il faudrait avoir une raison de gravité proportionnée au scandale à craindre, et, sauf impossibilité, alléguer cette raison afin d'éviter autant que possible le dommage spirituel d'autrui [1]. »

2° Vous avez la certitude ou des doutes sérieux que le numéro du journal impie qui vous a diffamé renferme des attaques graves contre la religion ; il ne vous est pas permis de le lire assurément sans violer la loi positive de l'Eglise qui condamne ce journal ; mais nous ne pensons pas que le moraliste le plus austère vous interdise de découper le passage qui vous concerne pour le lire et le garder, et de jeter ensuite le reste au feu. La gravité de la faute ? Cela dépend de bien des circonstances.

3° Vous découvrez, après la lecture que vous venez de faire, que le passage qui vous concerne, — ce qui sera fort rare, — renferme lui-même des attaques *ex professo* contre la religion : il vous faudrait, pensons-nous, la permission de l'évêque pour le garder quelque temps.

[1] *Canoniste*, 1897, p. 676.

[1] *Revue des sciences ecclésiastiques*, août 1897, p. 116.

Voilà la solution que, comme théologien et canoniste, nous donnerions à ce cas de conscience. Est-il nécessaire d'ajouter pour ceux qui prennent tout dans un sens absolu, que nous ne condamnerions pas un prêtre qui, pour des motifs sérieux et mûrement pesés, émettrait une opinion contraire à la nôtre ?

Q. — Dans une paroisse peu chrétienne, où la foi est aux trois quarts éteinte, le port du saint viatique devient de plus en plus rare. Quelques malades se décident à le recevoir à la condition qu'on le leur apportera en secret, sans aucune cérémonie extérieure. Un curé nouveau, voulant réagir contre ce qu'il croit une injure à Notre-Seigneur, un acte de respect humain condamnable, demande s'il ne vaut pas mieux priver un malade qui, instruit et raisonné par le confesseur, refuse le viatique si on ne vient à la maison *in nigris*, sans lumière, sans clochette et le reste.

Les statuts du diocèse veulent qu'on tinte la cloche pour avertir les fidèles, que le prêtre revête le surplis, l'étole, l'écharpe, qu'il y ait un enfant de chœur portant une lumière et agitant la clochette et engageant les fidèles à accompagner le Saint-Sacrement et à gagner les indulgences attachées à cette bonne œuvre.

R. — C'est le cas d'appliquer ici la règle si bien expliquée naguère par notre « vieux moraliste » au sujet du conflit de deux lois et de la bonne foi du pénitent.

Pour priver votre mourant du viatique qu'il ne veut recevoir qu'en secret, vous invoquez les statuts du diocèse qui demandent qu'on tinte la cloche pour avertir les fidèles, etc.

Vous auriez pu invoquer aussi bien le Rituel romain, que vos statuts n'ont fait que résumer.

Voilà donc une loi ecclésiastique, bien claire et bien certaine : *le viatique en règle ordinaire doit être porté publiquement.*

D'autre part, les théologiens enseignent que la Sainte Eucharistie est nécessaire aux adultes, de droit divin, de nécessité de précepte et de nécessité de moyen, quelquefois pendant la vie et surtout à la mort : « S. Eucharistia ex jure divino adultis necessaria est necessitate præcepti et medii moraliter quodammodo necessarii aliquoties in vita et maxime circa ejus finem. » Ainsi s'exprime Lehmkhul[1].

En fait, vous voilà en présence de deux lois dont le mourant ne veut observer que l'une ou l'autre. Que faut-il faire dans cette alternative ? Naturellement donner la préférence à la loi la plus sainte, c'est-à-dire à la loi divine, qui, en cas de conflit, l'emporte sur la loi purement ecclésiastique.

Mais, objecterez-vous, cette nécessité d'omettre une des deux lois ne provient que de la mauvaise volonté du malade. — Je réponds que, *a priori*, le malade ne sait pas s'il y a obligation grave de porter le viatique avec les cérémonies prescrites au Rituel : il ne le saura que si le curé le lui dit positivement. Or tous les théologiens enseignent que, dans ces cas, il vaut mieux laisser le malade dans la bonne foi, plutôt que de l'exposer à commettre une faute formelle alors qu'il n'y a que transgression matérielle par suite de l'ignorance de la loi.

Lehmkuhl étudie un cas qui a beaucoup d'analogie avec celui-ci, et il le résout en s'appuyant sur les mêmes principes. Il est certain qu'une communion sacrilège ne suffit pas pour remplir le devoir de la communion en viatique. Supposons que le confesseur apprenne d'une manière certaine que la communion faite en viatique a été sacrilège, il devra cependant garder le silence sur l'obligation de la recommencer, dans le cas où il craindrait de se butter à un refus formel : « Si quis moribundus sacrilege sumpsit Viaticum et postea dolore tactus id confitetur, prudentiæ confessarii relinquitur utrum moribundum moneat de iterando Viatico, an id dissimulet. Nam si id difficile videtur, si moribundus non potuit solo hortatu sine obligationis mentione ad hoc adduci, consultius est a declaranda obligatione abstinere, ne formalis læsio divinæ legis committatur in summam morituri perniciem. »

Mais alors comment déraciner l'abus ? — En employant tous les moyens en votre pouvoir, sauf toutefois la mention de l'obligation positive, quand vous prévoyez un insuccès probable. Assurément il vous est permis, c'est même une obligation pour vous de travailler de toutes vos forces à faire observer à la lettre la loi positive de l'Eglise, mais il ne faut pas employer des moyens capables de perdre des âmes. Ici la bonne foi des paroissiens est d'autant plus explicable qu'elle s'appuie sur une pratique antécédente, subie, il est vrai, par vos prédécesseurs, mais en réalité subie, et par conséquent légitimant les répugnances en présence desquelles vous vous trouvez.

[1] Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. II, n. 144.

Q. — 1° La prière *Pie Jesu, Domine, dona eis requiem sempiternam*, en français dans nos livres « Miséricordieux Jésus, donnez-leur le repos éternel, » a-t-elle sept ans et sept quarantaines d'indulgences toutes les fois qu'on la récite, soit dans sa chambre soit dans l'église ?

2° La prière *Ego volo celebrare missam...* a-t-elle 50 *jours* ou 50 *années* d'indulgences ?

R. — Ad I. La *Raccoltà* ne renferme pas cette prière, du moins nous ne l'y avons pas trouvée. Comme la dernière édition de ce recueil date de 1886, nous avons parcouru avec beaucoup d'attention la liste des concessions accordées depuis ce jour-là et que nous tenons au courant, mais nous n'y avons pas rencontré la prière *Pie Jesu, Domine, dona eis requiem sempiternam*. Nous en concluons que les indulgences dont vous parlez, ne sont pas universelles, parce que la *Raccoltà* contient toutes les concessions universelles antérieures à 1886.

Ad II. La *Raccoltà*, qui fait autorité, ne porte que *cinquante jours* d'indulgences pour la prière *Ego volo celebrare missam*.

Q. — Comment s'y prendre pour établir une confrérie du Sacré-Cœur ?

R. — En vertu de ses pouvoirs ordinaires, l'évêque diocésain peut ériger une confrérie du Sacré-Cœur. Par suite d'un privilège, cette confrérie peut être établie dans plusieurs églises paroissiales et même dans les chapelles des religieuses, sans qu'on ait à se préoccuper de la distance.

Pour avoir part aux indulgences, la confrérie ainsi érigée doit se faire agréger à une archiconfrérie du Sacré-Cœur. On en trouve une à Rome, à l'église de *S. Maria della Pace*, qui peut agréger dans le monde entier. En France, on rencontre les archiconfréries du Sacré-Cœur à Paray-le-Monial, pour la France et la Belgique ; à Moulins, pour la France seule, et à Paris au Sacré-Cœur.

Quant à la manière de procéder pour la préparation des statuts, le choix d'un autel, la rédaction de l'ordonnance épiscopale, c'est au *Traité des Confréries* de M. Tachy qu'il faut recourir, toutes ces questions y étant minutieusement étudiées.

Q. — Dans notre diocèse, les statuts exigent le billet de confession à l'occasion du mariage. Mais un jeune homme s'adresse au prêtre qui doit le marier, alors point n'est besoin du billet, et le dialogue suivant s'engage :

« M. le curé, je ne veux pas me confesser ; je n'ai pas la foi, je ne crois pas à la confession. — Mon ami, je ne puis célébrer votre mariage sans confession. — Mais, Monsieur, vous ne pouvez pas m'obliger à faire un acte d'hypocrisie ; vous allez contre ma volonté et vous blessez ma liberté. — Non, car vous êtes bien libre de ne pas vous marier à l'église. — C'est vrai ; mais il y a des usages, des convenances que je respecte, je veux aussi éviter un scandale, ne pas froisser les convictions religieuses de ma fiancée. — Mon ami, je suis inflexible quand il s'agit de mon devoir. — Eh bien ! confessez-moi, malgré moi ; mais je saurai dire que je ne me suis pas confessé et ce sera la vérité. »

Que pense l'*Ami du Clergé* de ce cas malheureusement trop fréquent de nos jours ? Nous voyons là les conséquences de l'école sans Dieu qui nous forme une triste génération.

R. — Pour la confession, il n'y a pas de difficulté. Le jeune homme refuse de se confesser : tout est dit. A lui d'en porter la responsabilité. Mais c'est bien triste.

Pour le mariage, il est déplorable que le jeune homme reçoive ce sacrement en si mauvaise disposition ; mais, puisqu'il s'est présenté, il a fait extérieurement la démarche nécessaire. Le curé ne pourrait canoniquement refuser d'assister au mariage et de le bénir.

C'est un indigne qui se présente publiquement après avoir manifesté en secret son indignité. Le curé ne peut lui refuser son ministère.

D'ailleurs, outre le jeune homme, il y a sa future épouse qui a droit à recevoir le sacrement de mariage et la bénédiction nuptiale.

Q. — Mgr Guérin, dans son *Formulaire de prières indulgenciées*, p. 153, écrit au sujet des crucifix indulgenciés pour le chemin de la croix que parmi les conditions requises pour cet exercice, il faut tenir entre les mains un crucifix bénit expressément à cet effet. Or, on demande s'il faut absolument tenir le crucifix entre ses mains ? ou bien ne suffirait-il point de l'avoir devant soi ou du moins attaché à son chapelet pendant que l'on récite les *Pater* et *Gloria* prescrits ?

R. — La *Raccoltà* dit expressément à ce sujet : « Pendant tout ce temps, *il faut tenir à la main* un crucifix... » Le P. Béringer reproduit à plusieurs reprises les mêmes expressions [1].

Or, en fait de concessions d'indulgences, il faut s'en tenir aux termes rigoureux de l'indult.

Q. — Je vous remercie d'avoir bien voulu répondre à la question que j'ai posée, mais je me serai sans doute mal exprimé. En demandant si les deux fins de l'homme peuvent être regardées comme réellement distinctes, je n'entendais pas parler de la fin naturelle et de la fin surnaturelle. Comme le dit très bien l'*Ami*, ces deux fins réellement distinctes *in abstracto* se confondent réellement *in concreto*. Le sens de la question posée était celui-ci : Dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel, on peut dire que l'homme est fait pour le bonheur et en même temps qu'il est fait pour la gloire de Dieu. Or ces deux fins assignées à l'homme, d'une part son bonheur, d'autre part la gloire de Dieu, ne sont-elles pas *quid unum et idem* envisagé sous deux points de vue différents, par rapport à l'homme lui-même et par rapport à Dieu ? C'est ce que ne semble pas admettre l'auteur de *La vie intérieure simplifiée et ramenée à son fondement*.

Mais enfin, en quoi consiste la gloire de Dieu dont il est ici question, c'est-à-dire la gloire que nous sommes destinés à lui donner dans le ciel et que nous devons déjà commencer à lui donner sur la terre ? N'est-ce pas *clara notitia cum laude* ? D'autre part, cette connaissance pleine de lumière et cette louange pleine d'amour, n'est-ce pas en cela également que devra consister le bonheur de l'homme dans le ciel ? et notre meilleure félicité ici-bas n'est-ce pas déjà de connaître et d'aimer Dieu ? *Hæc est autem vita æterna*... C'est sur ce point particulier que j'aurais voulu savoir l'avis du cher *Ami*.

R. — Si l'on ne considère dans la fin de l'homme que ce qu'elle a d'*objectif*, c'est-à-dire le bien dans lequel l'homme trouve son bonheur et procure la gloire de Dieu, nul doute que ce ne soit, comme le dit notre confrère, « quid unum et idem. » Car l'homme est mis en possession du bonheur parfait par la connaissance, l'amour et la louange de Dieu dans la lumière de gloire, et c'est dans les actes de cet état bienheureux qu'il rend à Dieu la gloire qui lui est due comme étant sa fin dernière.

Mais si l'on considère le côté *subjectif* de la fin, il y a lieu de faire une distinction entre l'homme et Dieu, entre la vue et possession de Dieu en tant qu'elle répond aux aspirations surnaturelles et naturelles de l'homme, et la même vue et possession de Dieu en tant qu'elle se rapporte à la perfection infinie de Dieu et aux droits qu'il possède sur sa créature : ce sont deux aspects tout différents, qui permettent de regarder les deux fins

[1] Béringer, *Les Indulgences*, t. I, p. 354.

comme différentes et d'en traiter à deux points de vue à l'aide de considérations d'espèces différentes.

Q. — J'ai un titre patrimonial.

1° Quels sont mes avantages sur ceux qui ne l'ont pas ?

2° Que devient-il après ma mort ?

R. — Ad I. Le prêtre qui a un titre patrimonial ne peut jamais encourir la suspense qui frappe dans certaines circonstances les clercs qui n'en ont pas.

Ad II. Il passera à vos héritiers, qui pourront réaliser le capital et en profiter.

Q. — D'après Deshayes, *Memento*, n° 1824, le curé a donc un droit certain à garder pour lui dans les honoraires des fondations, le surplus des honoraires ordinaires, quand il fait chanter ces messes par son vicaire ou par d'autres ?

R. — Oui, à moins qu'il ne soit spécifié que l'honoraire plus avantageux doit être la rétribution de la messe, auquel cas le curé n'en pourrait rien retenir.

Le plus souvent, il n'y a pas de clause explicite à ce sujet ; mais il est assez ordinaire que les fondateurs veuillent, en fournissant des honoraires supérieurs au tarif, favoriser le curé et lui procurer un supplément de ressources. C'est alors le cas d'appliquer ce que dit M. Deshayes : « Si proventus fundationis ut pars congruæ parochialis habeantur, parochi... possunt sibi partem retinere quæ taxam diœcesanam excedit ».

Ce point est à examiner pour chaque fondation.

Q. — Une femme laisse secrètement en mourant, pour messes basses après sa mort, 40 francs à l'un, 35 francs à l'autre. La maison où elle est morte l'avait soignée, en reconnaissance de bienfaits reçus, durant ses dernières années, mais personne ne demande pour elle les services en usage, de 3e, 7e, 30e jour. Puis-je prélever sur les 35 francs non encore distribués en messes basses, 1° les frais de sépulture, 2° les honoraires afférents aux services sus-nommés ?

R. — La question des frais de sépulture est à régler avec ceux qui ont demandé la sépulture.

Pour les services de 3e, 7e et 30e jour, il aurait fallu s'entendre à l'avance avec les mêmes personnes. On peut encore le faire après coup.

Les deux sommes ayant été laissées pour des messes basses, il faut se conformer à l'intention de la défunte. Elle aura pensé que la famille se chargerait des frais des services ordinaires.

Mais, comme la fin des services funèbres est la même que celle des messes basses et que la défunte en reçoit le même genre de secours, si la famille refuse d'en faire la dépense, on peut, en ce cas, interpréter la volonté de la défunte en ce sens qu'elle autorise à prélever les frais sur la somme laissée par elle pour messes basses. Car vraisemblablement la personne tenait à n'être pas privée de ces services qui sont dans la coutume du pays.

On pourrait donc en venir à cette solution, mais seulement après refus de la famille.

On peut penser que la famille, dans la crainte d'être mal notée, fera le nécessaire.

Q. — Un prêtre, sujet aux vomissements, prévoit le matin, quelquefois d'une manière presque certaine, d'autres fois d'une manière douteuse, qu'il sera obligé de vomir une heure ou deux après sa messe ; ordinairement il croit reconnaître les saintes espèces du pain dans ce qu'il a rejeté. Peut-il dans les deux cas, en sûreté de conscience, célébrer par dévotion ce jour-là ?

R. — Dans les cas ordinaires, au bout d'une heure les saintes espèces sont corrompues par le travail de la digestion. La crainte de vomir une heure après ne doit donc pas, de règle générale, empêcher un prêtre de célébrer la sainte messe.

Mais si le dit prêtre constatait qu'après une heure les saintes espèces ne fussent pas digérées, il ne lui serait pas permis de célébrer avec la prévision qu'il aura un vomissement.

C'est une chose à constater.

Q. — On m'a prétendu que, dans les citations de l'Ecriture et notamment des Psaumes faites en chaire en langue vulgaire, il est défendu de restituer le sens de l'hébreu, mais qu'on doit s'en tenir à la Vulgate. Qu'en pensez-vous ?

R. — L'édition authentique de la Bible est la Vulgate, ainsi que l'a déclaré le concile de Trente. C'est donc d'après la Vulgate que doivent, de règle générale, être faites les citations des psaumes dans la prédication.

Mais il n'est pas défendu d'user prudemment des autres versions pour l'édification des fidèles ; seulement il est bon, en ce cas, d'avertir que le texte cité ou commenté est de telle version autre que la Vulgate.

Q. — Le 2 février, *missa debetur parochianis*. Dans notre diocèse la fête est renvoyée par indult au dimanche suivant. Or je suis chargé de trois succursales et je ne dis qu'une messe ce jour-là. Dois-je deux autres messes à mes paroissiens ?

R. — A moins d'en être dispensé par indult pontifical, vous devez chaque dimanche et chacun des jours de fêtes marquées au catalogue trois messes, une pour chaque succursale. Ne pouvant les acquitter le jour même, vous devez les acquitter les jours suivants.

Le 2 février vous deviez ces trois messes, à moins que la fête de la Purification ne soit renvoyée au dimanche suivant et pour l'office et pour la messe, de telle sorte qu'il ne soit pas fait de la Purification le 2 février, mais seulement le dimanche suivant. Dans ce cas vous ne devriez pas de messe au 2 février ; vous vous acquitteriez de l'obligation qui suit la fête en vous acquittant de l'obligation du dimanche.

S'il n'y a de renvoyé que la messe paroissiale, l'obligation d'appliquer la messe *pro populo* reste attachée au 2 février.

Q. — Le prêtre qui assiste au mariage, dit la théologie, doit, ainsi que les témoins, voir les signes du consentement mutuel des époux, s'il n'entend les mots qui l'expriment. Je demande au charitable *Ami* si le seul fait de se présenter devant le propre prêtre au jour convenu ne constitue point pour le prêtre et les autres témoins un signe, je ne dis pas licite, mais suffisant du mutuel consentement des époux.

Je le crois ; mais on m'objecte qu'on a vu parfois des personnes répondre négativement à la question : « Voulez-vous prendre... etc. ? » Je ne sais s'il en a été ainsi quelquefois. Admettons-le ; car la chose est possible. Mais en règle générale ne peut-on point considérer cette démarche des contractants comme étant véritablement un signe suffisant de leur mutuel accord, en sorte que l'on puisse considérer comme valide *simpliciter*, et non pas seulement comme douteusement valide, le mariage contracté sans autre signe de la part des futurs que le seul fait de se présenter avec leurs parents et amis devant le prêtre au jour et à l'heure déterminés d'avance ?

R. — On ne peut dire d'une manière générale que la présence des contractants devant le prêtre et les témoins suffise comme signe du consentement ; car il peut arriver que l'un des deux y vienne avec l'intention de ne pas consentir, ou avec la pensée de ne donner son consentement que par la réponse à la question du prêtre.

En fait, cette présence sera ordinairement accompagnée d'autres signes exprimant le consentement ; mais il y aurait erreur et danger à affirmer que la seule présence des époux devant le prêtre suffit à la validité du mariage.

Q. — Dans ma communauté, une religieuse malade désirait faire la sainte communion tous les jours, mais elle ne pouvait rester à jeun. J'avais déterminé un certain nombre de jours où le chapelain lui portait la sainte communion. La supérieure, voyant que je persistais à ne pas vouloir lui donner chaque jour la sainte communion, s'est adressée à un des confesseurs extraordinaires de la communauté qui a permis la communion quotidienne.

Or, est-ce du pouvoir du confesseur extraordinaire de déranger l'ordre des communions établies par le confesseur ordinaire, et si pareille chose se présente de neuveau, quelle conduite dois-je tenir vis-à-vis de ce confesseur extraordinaire qui, certainement, outrepasse ses pouvoirs ?

N'y a-t-il pas dans le décret que les confesseurs extraordinaires éviteront de déranger l'ordre établi par le confesseur ordinaire ?

R. — Voici la règle tracée par le P. Meynard, dont on connaît l'autorité sur ce sujet :

« Le Saint-Siège accorde aussi au confesseur extraordinaire le droit de permettre ou de défendre la communion, ce qui n'avait pas été spécifié jusqu'à présent, mais cela n'empêche pas le confesseur ordinaire d'user de son droit de régler les communions aussitôt qu'il entend de nouveau la confession de son pénitent[1]. »

En 1890, p. 427, nous avons donné une réponse dans le même sens.

[1] R. P. Meynard, *Quelques réponses touchant les devoirs de l'obéissance envers le Décret Apostolique du 17 décembre 1890.*

CONGRÉGATIONS ROMAINES

S. C. du Concile

Séance du 29 janvier 1898

I. Causes *per Summaria precum*

I

Gallipolitana [1]

Indult de jubilation

Le chanoine jubilaire est celui qui, après un service de quarante ans continus dans la même église, obtient du Saint-Siège un indult qui, tout en le dispensant de la fréquentation du chœur et des autres obligations des chanoines, lui permet de toucher tous les revenus de la prébende et même les distributions quotidiennes. C'est à la *coutume*, et non au *droit écrit*, qu'il faut demander l'origine de cette pratique, dont l'application est parfois assez difficile.

Le chanoine Calori, de la cathédrale de Gallipoli, obtint le 11 août 1894 un indult de jubilation aux conditions ordinaires : *Pro gratia jubilationis cum solitis clausulis.* Pendant deux ans, il continua à célébrer à son tour la messe du chapitre ; mais il demanda ensuite à en être exempté, alléguant son indult de jubilation.

Les chanoines s'y opposèrent, en s'appuyant sur une antique coutume en vertu de laquelle, au chapitre de Gallipoli, les jubilaires continuaient à célébrer la messe capitulaire ou à se faire remplacer.

L'évêque, de son côté, appuyait le refus des chanoines en disant que le service du chœur souffrirait beaucoup si la requête du chanoine Calori était agréée.

La S. Congrégation répondit en renvoyant à une cause analogue de Segni, du 25 mai 1833, où, sans tenir compte des coutumes particulières du chapitre, on reconnaissait à l'évêque le droit d'obliger le chanoine jubilaire à chanter la messe à son tour, si les besoins du culte l'exigeaient :

Detur responsum uti in Signina, *die 25 maii 1833, nempe ad dubium :* An et quomodo confirmanda sit consuetudo Capituli Signini, ut obligatoria fiat pro jubilatis in casu ? — Resp. *Negative, et Episcopus in casu necessitatis utatur remediis sibi a jure concessis ne quid detrimenti cultus divinus patiatur.*

II

Derthonen. [2]

Interprétation d'un testament

L'évêque de Tortona, Mgr Capelli, avait institué légataire universel Mgr Daffra, depuis nommé évêque de Vintimille. Après exécution des legs, le reste des biens devait être employé en bonnes œuvres, pour les églises ou les pauvres, au choix du légataire. Une somme de 12.000 francs s'étant trouvée libre, elle fut consacrée à acheter une maison, qui donna 900 francs de revenus. Nommé évêque de Vintimille, Mgr Daffra voulut employer aux bonnes œuvres de son nouveau diocèse les

[1] Gallipoli, dép. d'Otrante, Italie.
[2] Tortona, départ. de Gênes, Piémont.

revenus de la maison ; mais l'évêque de Tortona s'y opposa, voulant les garder pour le sien.

La S. Congrégation proposa une transaction : *Placere de concordia et scribatur ad mentem.*

II. Causes *in Folio*

I

Spoletana seu Interamnen. [1]

Nullité d'un mariage pour cause de clandestinité

Cette cause a été étudiée déjà le 17 août 1895 et le 29 février 1896. Herman S., de Rome, et Julie B., de la paroisse de la cathédrale de Terni, contrariés par leurs parents, voulurent conclure un mariage de surprise devant le curé de la cathédrale. Accompagnés de deux témoins et des deux frères de la jeune fille, ils se rendirent à la sacristie et y mandèrent le curé qui était au chœur. Celui-ci, reconnaissant les frères B. et les témoins, se douta qu'on voulait faire un mariage de surprise, et, saluant rapidement Herman, il se retira. Au moment où il quittait la sacristie, il entendit le frère de la jeune fille lui dire : *Voici l'époux et voici l'épouse,* mais ne perçut aucune parole des jeunes gens.

Ne croyant pas à la validité de leur mariage, Herman et Julie se rendirent à Spolète, chez un oncle de la jeune fille, chez qui celle-ci avait longtemps habité, et s'y marièrent de nouveau en la forme ordinaire.

Cédant aux instances de ses parents, Herman demanda la déclaration en nullité de son mariage avec Julie. L'archevêque de Spolète rendit une sentence qui reconnaissait la nullité du mariage contracté à Spolète, mais déclarait valide celui contracté à Terni.

La cause fut portée devant la S. Congrégation du Concile par l'avocat d'Herman pour faire déclarer nul aussi le mariage de Terni, pour ce motif que les jeunes gens n'avaient pas exprimé leur consentement en présence du curé de la cathédrale, celui-ci n'ayant entendu que le frère de la jeune fille.

Malgré le défenseur du lien et l'avocat de Julie, qui aurait voulu faire maintenir le mariage de Terni, celui-ci fut déclaré nul à son tour.

L'affaire revint alors en deuxième instance devant la S. Congrégation du Concile, qui maintint sa première décision : *In decisis.*

II

Parisien.

Dispense d'un mariage non consommé

La preuve ayant été établie d'une manière péremptoire, la dispense est accordée.

III

Nanneten. [2]

Dispense d'un mariage non consommé

La preuve est faite d'une manière absolue ; mais comme il y a de nombreuses et importantes irrégularités dans la procédure, la S. Congrégation recourt à la revalidation du procès avant d'accorder la dispense demandée :

An consulendum sit SSmo super dispensatione a matrimonio rato et non consummato in casu ? — Resp. *Prœvia sanatione actorum affirmative.*

IV

Nolana [1]

Paiement d'une demi-annate en faveur de l'église cathédrale

Cette affaire, qui n'a d'ailleurs aucune application pratique en France, repose sur l'interprétation de certaines coutumes locales.

V

Calatayeronen. [2]

Frais judiciaires

Il s'agit du partage des frais entre les membres d'un chapitre qui avait plaidé en corps contre le fisc. Bien que le procès eût été engagé d'après une délibération capitulaire prise à l'unanimité et qu'il concernât tous les membres, quelques-uns se refusèrent à en supporter les frais.

On fit observer que les frais de justice retombent à la charge de ceux dont les intérêts sont en jeu, et que, s'il s'agit d'un corps moral, ils sont à la charge de tous les membres, pourvu que la résolution ait été prise par la majorité.

La S. Congrégation appliqua dans l'espèce ces principes incontestés :

Quinam et pro quanam rata parte expensas judiciales solvere teneantur in casu ? — Resp. *Expensas sustinendas esse ab omnibus pro rata redituum.*

VI

Eugubina [3]

Droits des confréries

A Gubbio, il y a quatre confréries indépendantes et six confréries paroissiales du Saint-Sacrement. En vertu d'une convention remontant à 1827, les quatre confréries indépendantes ont seules le droit d'assister aux enterrements ; mais elles mettent en commun les aumônes qu'elles reçoivent de ce chef, et après en avoir prélevé un sixième en faveur des confréries paroissiales du Saint-Sacrement, elles partagent le reste entre elles.

Les curés de la ville auraient voulu revendiquer pour leurs confréries paroissiales le droit d'être aussi invitées, si les fidèles le désiraient, conjointement avec l'une ou l'autre des confréries indépendantes. Un décret de l'évêque donna gain de cause aux curés.

Les recteurs des quatre confréries indépendantes en appelèrent au Saint-Siège, sollicitant le maintien de la convention de 1827, et ils réussirent dans leur recours :

An decretum Episcopi Eugubini sustineatur, an potius sit revocandum in casu ? — Resp. *Quoad confraternitates Eugubinas, servandam esse in casu concordiam anni 1827.*

[1] Spolète et Terni.
[2] Nantes.

[1] Nola, dép. de Naples.
[2] Caltagirone, dép. de Syracuse, Sicile.
[3] Gubbio, Etats Romains.

Séance du 26 février 1898

I. Cause *per summaria precum*

Romana

Affaire de résidence

Il s'agit d'un chanoine de Saint-Jérôme des Esclavons qui, frappé d'un coup de couteau à quelques pas de son église, s'est retiré à Raguse. Il refuse une pension mensuelle de 80 francs que lui a allouée la S. Congrégation et réclame la totalité des revenus de sa prébende. La S. Congrégation prie le Souverain Pontife de trancher la question : *Ad Emum card. Præfectum cum SSmo.*

II. Causes *in folio*

I

Massilien. [1]

Dispense d'un mariage non consommé

La preuve n'étant pas suffisante, la S. Congrégation exige un supplément d'enquête : *Dilata et compleantur acta processus juxta instructionem dandam a defensore matrimonii ex officio.*

II

Albaregalen. [2]

Dispense d'un mariage non consommé

La preuve n'étant pas suffisante, la S. Congrégation exige encore un supplément d'enquête : *Dilata et coadjuventur probationes.*

III

Nullius S. Martini in Monte Pannoniæ [3]

Dispense d'un mariage non consommé

La cohabitation n'a duré que trois jours, et la preuve a pu être faite par l'aveu des intéressés, les dépositions des témoins et l'inspection des personnes de l'art. Aussi la dispense a-t-elle été accordée : *An consulendum sit SSmo pro dispensatione a matrimonio rato et non consummato in casu ?* — Resp. *Affirmative.*

IV

Neapolitana [4]

Dispense d'un mariage non consommé

La cohabitation a duré un mois sans résultats ; la preuve en ayant été faite par les procédés ordinaires, la dispense est accordée.

V

Tunquen. [5]

Droits des dignités et des chanoines

Il s'agit d'une affaire toute particulière, qui a été résolue d'après les coutumes locales : inutile donc de donner des détails.

[1] Marseille.
[2] Stuhlweissenburg, ou Szèhes-Fehervax.
[3] Abbaye *Nullius* de Saint-Martin de Pannonie, Autriche.
[4] Naples.
[5] Tunja, dép. de Santa-Fé, de Colombie.

VI

Bisuntina seu Argentinen. [1]

Droits sur un collège ecclésiastique

La présente solution termine un long différend qui existait entre l'évêque de Strasbourg et l'archevêque de Besançon relativement à la propriété du petit séminaire construit à la Chapelle-sous-Rougemont, village situé dans le territoire de Belfort, et autrefois sous la juridiction de l'évêque de Strasbourg.

La paix de 1871 ayant laissé Belfort à la France, l'évêque de Strasbourg se trouvait par le fait avoir une partie de son diocèse sur le sol français. Pour remédier à cet état de choses qui pouvait avoir des inconvénients graves, un décret consistorial de 1874 démembrait le territoire de Belfort du diocèse de Strasbourg et l'unissait à celui de Besançon. Le collège de la Chapelle se trouvait dans la partie française ; mais bientôt il perdait les élèves d'Alsace et, malgré de nombreux secours, ne pouvait faire face aux dépenses. D'où se posait une question de liquidation qui comprenait un double point : celui de la propriété de l'immeuble et celui des charges qui le grevaient.

On chercha à arranger l'affaire à l'amiable et l'archevêché de Besançon fit des propositions d'accommodement auxquelles l'évêque de Strasbourg répondit par des contre-propositions ; finalement l'affaire arriva à la S. Congrégation du Concile qui a eu à examiner cette double question.

La S. Congrégation a répondu que le séminaire de la Chapelle appartenait au diocèse de Besançon en vertu de l'acte consistorial du 10 juillet 1874 qui démembrait Belfort et son territoire du diocèse de Strasbourg. Elle donne ensuite des règles pour déterminer la répartition des charges suivant les pourparlers qui avaient eu lieu en 1894.

Ce qui fait l'importance de cette cause, c'est le point de droit qu'elle soulève et résout. On ne traite pas *ex professo* la question de savoir à qui appartient réellement la propriété des biens ecclésiastiques qui se trouvent dans les divers diocèses, mais on établit ce principe : toutes les fois que l'autorité légitime démembre un territoire d'un diocèse pour l'incorporer à un autre, il y a non seulement transfert de la juridiction ecclésiastique sur les sujets qui se trouvent sur le territoire démembré, mais encore transfert de la propriété et de l'administration de tous les biens ecclésiastiques qui en faisaient partie. L'acte pontifical a donc un effet non seulement moral, mais matériel, et le pape en vertu de son haut domaine fait passer la propriété des meubles et immeubles d'un diocèse à un autre, avec toutes les charges qui la grevaient [2].

---

[1] Besançon et Strasbourg.
[2] Cf. la *Croix* de Paris, 20 mars 1898.

S. C. des Rites

I

DECRETUM URBIS ET ORBIS

16 février 1898.

Décret d'approbation de la nouvelle Collection des Décrets de la S. Congrégation des Rites

Sanctissimus Dominus Noster Leo Papa XIII, cujus jussu et auctoritate Sacra Rituum Congregatio Decreta e suis regestis selecta, revisa et typis commissa in lucem profert, in audientia, subsignata die ab infrascripto Cardinali Sacræ eidem Congregationi Præfecto habita, collectionem horum Decretorum, quæ in præsenti volumine ceterisque mox edendis continentur, apostolica sua auctoritate approbavit atque authenticam declaravit ; simulque statuit Decreta hucusque evulgata in iis quæ a Decretis in hac collectione insertis dissonant, veluti abrogata esse censenda, exceptis tantum quæ pro particularibus ecclesiis indulti seu privilegii rationem habeant. Insuper idem SSmus Dominus Noster de prædictis præsens Decretum in forma authentica expediri, atque huic editioni, cusæ typis Sacræ Congregationis de Propaganda fide, præfigi mandavit. Contrariis non obstantibus quibuscumque, etiam speciali mentione dignis.

Die 16 februarii, anno 1898.

C. Card. Mazzella, *Ep. Prænestinus*, S. R. C., *Præfectus.*
Diomedes Panici, S. R. C. *Secretarius.*

REMARQUES

La troisième édition de la Collection de Gardellini est épuisée depuis sept à huit ans. Le soin d'en préparer une nouvelle fut confié à la Commission liturgique, dont la tâche était de proposer un projet à une Commission supérieure de cardinaux et de prélats appartenant à la S. Congrégation des Rites.

Le travail a été conduit avec les plus grands soins et voici les règles que l'on a suivies :

1° On a *supprimé* un certain nombre de décrets (on en compte 1574 de moins dans le premier volume) : ce sont ceux qui auraient formé double emploi avec d'autres plus clairs, ou qui se trouvaient n'avoir plus d'objet par suite des modifications apportées aux rubriques tout récemment encore.

D'autres fois, on s'est contenté de supprimer un ou plusieurs doutes d'un décret dont on conservait les autres parties.

Pour permettre aux lecteurs de s'y retrouver, on a introduit deux séries de numéros d'ordre : l'une qui est régulière et sans discontinuité sera celle de la Collection nouvelle ; pour l'autre, elle donne le numéro que porte chaque décret dans la Collection de Gardellini.

2° Il en est, parmi les décrets que l'on a conservés, quelques-uns qui ont subi des modifications soit dans le préambule, soit dans le texte même, afin de les rendre plus faciles à saisir.

3° On a supprimé les notes qui se trouvaient au bas des pages, et celles qui seront laissées, en petit nombre, seront placées en appendices.

4° Les documents en italien sont traduits en latin.

C'est cette nouvelle Collection que le Souverain Pontife déclare authentique, en abrogeant tous les décrets parus jusqu'à ce jour qui lui seraient contraires, sauf les indults particuliers.

Précisons bien ces trois points :

a) La nouvelle Collection est *authentique*. — Le qualificatif *authentique* est pris ici dans le sens d'*officiel*. La Collection de Gardellini a été, elle aussi, déclarée *authentique*, mais dans le sens que tous les décrets qu'elle contient sont conformes au texte conservé dans les archives de la S. Congrégation, ce qui n'empêche pas plusieurs d'entre eux d'être fautifs par suite de la négligence des copistes ou des correcteurs d'imprimerie.

Ici le mot *authentique* signifie que le texte imprimé est réellement le texte *officiel*, sans qu'on ait à se préoccuper de sa concordance avec le texte original des registres.

b) Tous les décrets contraires ayant force de loi universelle sont déclarés abrogés. Désormais, on ne pourra invoquer aucun décret non contenu dans cette nouvelle collection, sinon pour expliquer et confirmer ceux qu'elle renferme.

c) Les indults particuliers sont maintenus, quels qu'ils soient, lors même qu'ils seraient en opposition avec les décrets de la nouvelle Collection. On peut citer comme exemple les indults du cardinal Caprara relatifs à l'anniversaire de la Dédicace des églises en France et en Belgique.

II

DUBIUM

5 mars 1898.

Les prêtres étrangers sont tenus de dire l'oraison commandée par l'évêque du lieu où ils célèbrent.

Quum juxta decretum Sacrorum Rituum Congregationis die 9 decembris 1895, omnes sacerdotes sive sæculares, sive regulares Missas in aliena ecclesia vel alieno publico Oratorio celebrantes omnino se conformare debeant dictæ Ecclesiæ vel oratorio, ab eadem S. Congregatione expostulatum fuit :

Utrum sacerdotes alienæ diœcesis obligentur etiam ad dicendam Orationem præscriptam ab Episcopo loci, ubi celebrant, an potius sint liberi ab hac oratione imperata ?

Et Sacra ipsa Congregatio, ad relationem subscripti Secretarii, exquisito etiam voto Commissionis liturgicæ, reque mature perpensa, proposito dubio respondendum censuit :

Affirmative ad primam partem, *negative* ad secundam.

Atque ita rescripsit.

Die 5 martii 1898.

C. Card. Mazzella, *Præfectus.*
D. Panici, *Secret.*

III

Mexicana [1]

En vertu d'indults, au diocèse de Mexico, la fête de la Sainte-Trinité est double de première classe avec octave, et l'octave de la fête du Saint-Sacrement est privilégiée comme l'octave de l'Epiphanie. Dans ces conditions, l'octave de la Sainte-Trinité se termine au jour d'incidence de la Fête-Dieu.

Rmus Dnus Prosper Josephus Maria Alarcon, archiepiscopus Mexicanus, a S. Rituum Congregatione sequen-

[1] Mexico.

tium dubiorum resolutionem humiliter efflagitavit, nimirum :

Quum in Mexicana Archidiœcesi ex benigna concessione Pii Papæ VI d. d. 5 martii anno 1776, octava Solemnitatis Corporis Christi eodem gaudeat privilegio quo octava Epiphaniæ Domini, et ex altera apostolica concessione Gregorii Papæ XVI, per Decretum S. Congregationis de Propaganda Fide d. d. 20 februarii anno 1831, festum SSmæ Trinitatis sub ritu duplici primæ classis cum octava celebretur, quæritur :

An, attentis supradictis concessionibus RR. PP. Pii VI et Gregorii XVI, in archidiœcesi Mexicana cessare debeat Octava SSmæ Trinitatis adveniente festo cum Octava SSmi Corporis Christi?

Et Sacra eadem Congregatio, referente subscripto secretario, audito etiam voto Commissionis liturgicæ, proposito dubio respondendum censuit :

Affirmative.

Atque ita rescripsit et servari mandavit.

Die 5 martii 1898.

C. Card. Mazzella, *Ep. Prænestinus, S. R. C. Præfectus.*

D. Panici, *Secretarius.*

IV

Mexicana

26 mars 1898.

Au diocèse de Mexico, où, en vertu d'indults, la fête de la Sainte-Trinité est de première classe et l'octave du Saint-Sacrement privilégiée comme l'octave de l'Epiphanie, on ne doit pas dire la préface de la Sainte-Trinité le dimanche dans l'octave du Saint-Sacrement.

Rmus Archiepiscopus Mexicanus, ad componendam quamdam controversiam inter nonnullos sacerdotes suæ archidiœcesis, a Sacra Rituum Congregatione sequentis dubii solutionem humiliter postulavit, nimirum :

An in archidiœcesi Mexicana, dominica infra Octavam privilegiatam SSmi Corporis Christi, dicenda sit præfatio de SSma Trinitate, prouti ex benigna concessione Gregorii Papæ XVI tum festi de SS. Trinitate cum octava, tum præfationis de eodem mysterio recitandæ supradicta dominica infra Octavam Corporis Christi : quæ tamen concessio facta fuit absque ulla mentione, sive in supplici libello sive in rescripto, concessionis de altero privilegio anteriori a Pio Papa VI eidem archidiœcesi collato, super Octava SS. Corporis Christi privilegiata ad instar Epiphaniæ?

Et Sacra eadem Congregatio, ad relationem subscripti secretarii, proposito dubio respondendum censuit :

Negative, juxta decretum *in una Mexicana* diei 5 martii 1898.

Atque ita rescripsit, die 26 iisdem mense et anno.

C. Card. Mazzella, *Ep. Prænestinus, S. R. C. Præfect.*

D. Panici, *Secretarius.*

V

Meliten. [1]

18 mars 1898.

Les chanoines qui sont protonotaires apostoliques ad instar *en vertu de leur canonicat doivent se régler pour l'usage de leurs privilèges sur les dispositions de l'article XXIII de la constitution* Apostolicæ Sedis Officium, *du 29 août 1872.*

Dignitates et Canonici cathedralis Ecclesiæ Meliten. anno superiore, ex benignitate SSmi Domini Nostri Leonis PP. XIII fuerunt renunciati Protonotarii Apostolici *ad instar*. Quum autem nonnulla sint exorta dubia tum quoad juramentum et professionem fidei præscripta in Constitutione Pii Papæ IX f. r. quæ incipit *Apostolicæ Sedis Officium*, tum quoad privilegia, quibus uti tales gaudent; hinc Sacrorum Rituum Congregationi sequentia dubia pro solutione proposita fuerunt, nimirum :

1. An debeant omnes juramentum et fidei professionem emittere ad tramites prælaudatæ Constitutionis, et quatenus affirmative, penes quem?

2. An quum titulus Protonotariatus Apostolici ad instar toto corpori sit collatus, præfatæ Dignitates et canonici functiones celebrantes extra cathedralem et absente capitulo, peragere possint pontificalia?

3. An indulto gaudeant oratorii publici?

4. An titulum retineat canonicus, qui resignaverit præbendam canonicalem?

Et Sacra eadem Congregatio ad relationem infrascripti secretarii, audito etiam voto Commissionis liturgicæ, reque accurate perpensa, propositis dubiis respondendum censuit :

Servetur constitutio f. r. Pii Papæ IX quæ incipit Apostolicæ Sedis Officium *d. die IV Calendas septembris 1872, præsertim ad numerum XXIII.*

Atque ita rescripsit die 18 martii 1898.

C. Card. Mazzella, *S. R. C. Præf.*

D. Panici, *S. C. R. Secret.*

REMARQUES

I. Les protonotaires *ad instar participantium*, dit Mgr Battandier, sont de création assez ancienne, car on les trouve mentionnés au milieu du XVI[e] siècle. Pie VII, dans sa bulle *Cum innumeri*, parle des protonotaires *ad instar* et énumère leurs privilèges. Ceux-ci, qui étaient jadis considérables, ont été de beaucoup diminués par la Constitution *Apostolicæ Sedis Officium*, du 29 août 1872, émanée de Pie IX sur la demande de quelques évêques qui se plaignaient des abus commis dans leurs diocèses par les protonotaires *ad instar*.

En vertu de cette disposition, les protonotaires ont droit aux vêtements prélatices; ils précèdent tous les chanoines pris individuellement et les prélats réguliers qui n'ont pas l'usage des pontificaux. Ils ont des règles déterminées pour leurs pontificaux, n'ont pas l'usage de la crosse, ne peuvent porter que la mitre de lin, et comme il leur est interdit de faire un pontifical à Rome, on leur accorde par compensation le droit de célébrer la messe basse en s'habillant à l'autel et ayant un prêtre assistant. Ils sont encore de droit prélats domestiques...

De plus, un protonotaire ne peut participer à ces privilèges qu'après avoir prêté serment entre les mains du doyen du collège, et avoir reçu la feuille signée et timbrée par le même doyen, des droits et privilèges qui lui sont accordés [1].

II. Le titre de protonotaire *ad instar*, au lieu d'être donné directement, est parfois concédé au moyen d'un canonicat auquel il est attaché. Le n. XXIII de la Constitution *Apostolicæ Sedis Officium* qui est rappelé dans la réponse du 18 mars a précisément pour but de déterminer les droits des chanoines protonotaires *ad instar* en vertu de leur canonicat. En voici la teneur :

XXIII. Cum autem intra privilegia quibus a Romanis Pontificibus nonnulla cathedralium aliarumve insignium Ecclesiarum extra Urbem capitula decorata fuerunt, illud quoque fuerit identidem concessum, ut prædictarum ecclesiarum canonici titulo gaudeant Protonotariorum *ad instar participantium;* attente perpendant ejusmodi capitula ex nudo hoc titulo singulis canonicis

[1] Malte.

[1] Cf. *Annuaire pontifical catholique*, 1898, p. 256.